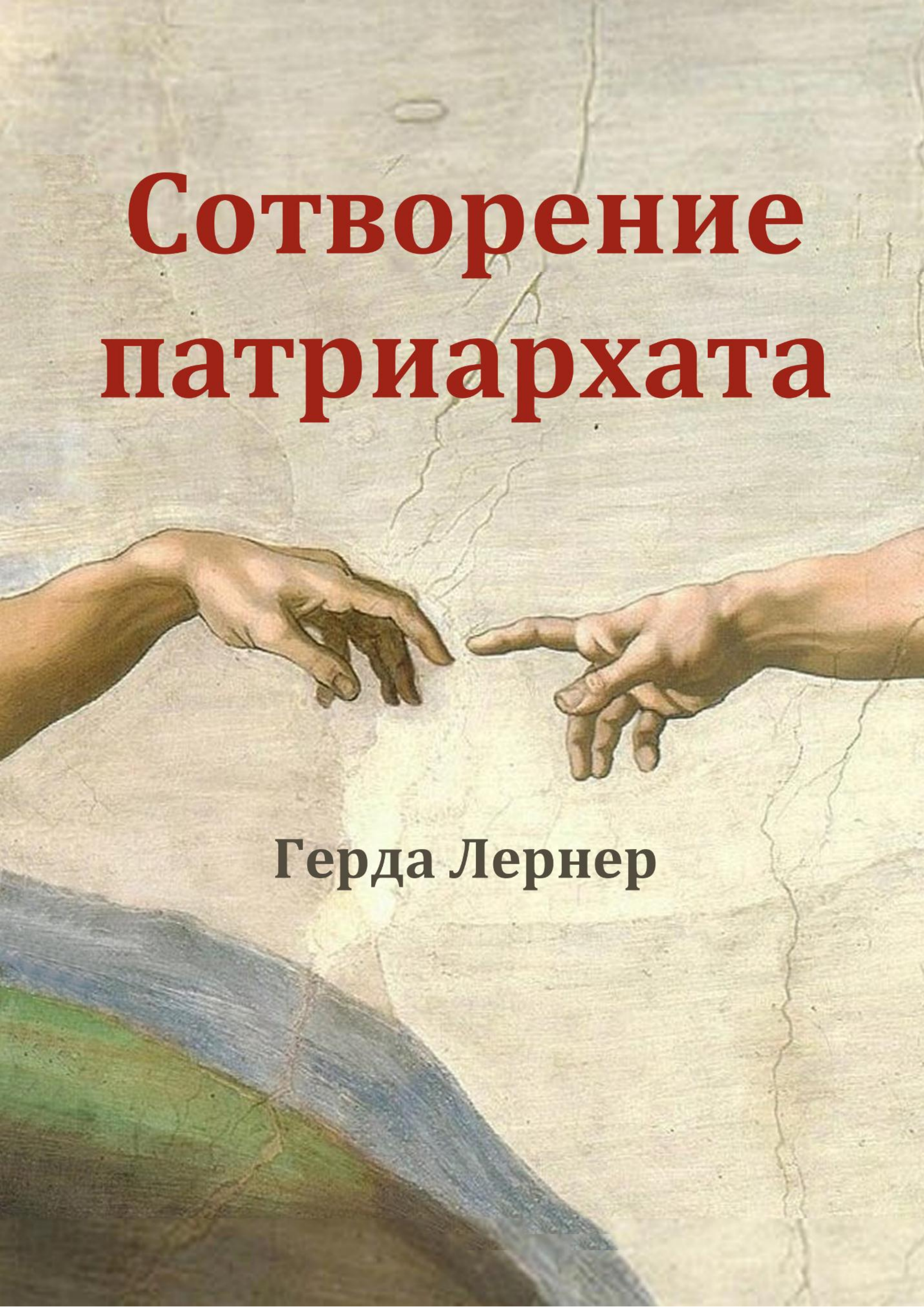
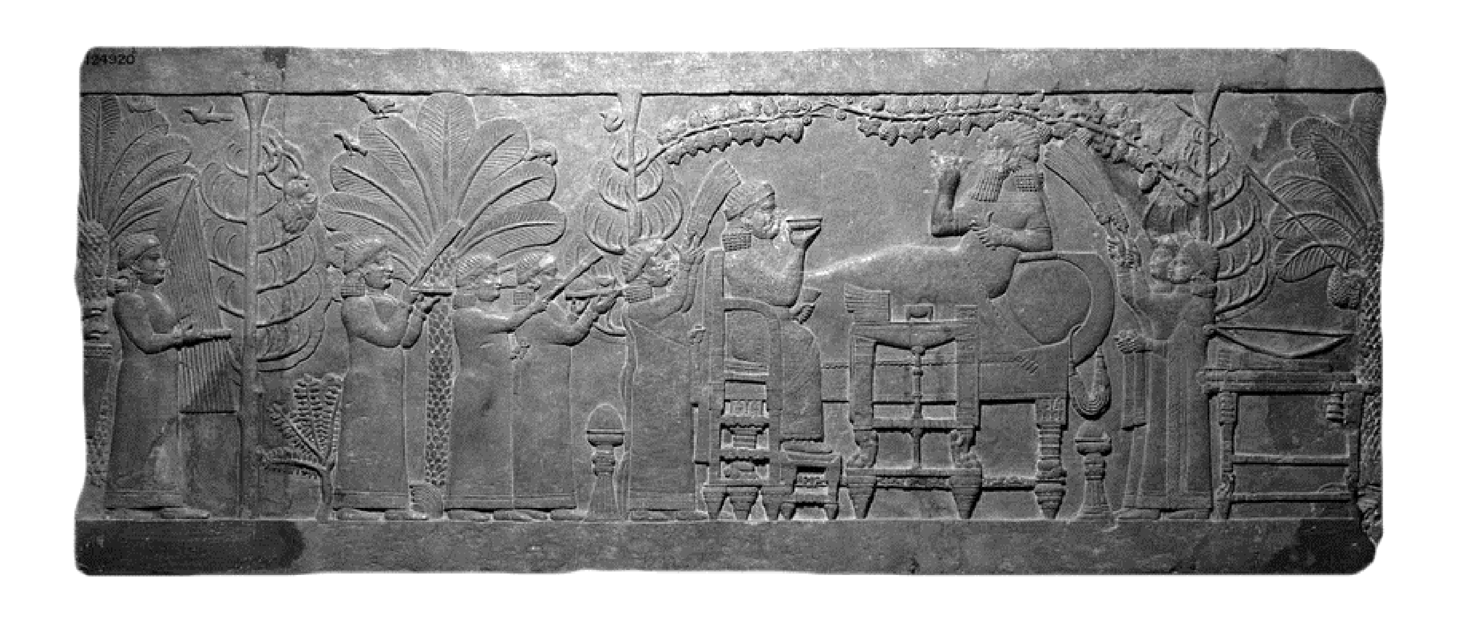


Сотворение патриархата

Герда Лернер

Сотворение патриархата



ГЕРДА ЛЕРНЕР

Перевод на русский язык книги The Creation of Patriarchy выполнен командой переводчиц «le mot de la fin | последние слова».

Над книгой работали

Организация и распространение: Маргарита Р., Хаски

Перевод: Хаски, Валерия Букова, formidele, Анастасия Палкова

Редактура и вёрстка: Хаски

Корректура: Маргарита Р., lolalent

Примечание

Просим обратить внимание, что в переводе женский род использован как общий, в том числе в словах множественного числа, для которых указание на пол не принципиально. Когда в тексте речь идёт конкретно про женщин или конкретно про мужчин, использован соответствующий род.

Цитаты приведены с учётом этого же правила, кроме тех, которые уже имеют официальный перевод на русский.

2024

Я посвящаю эту книгу

Вирджинии Уорнер Бродайн и Элизабет Камарк Минних.

Спасибо за то, что вы подвергали сомнению одни мои мысли и подтверждали другие.

Спасибо за вашу подружбу и любовь, которые поддерживали меня и придавали мне сил.

Благодарственное слово

Над этой книгой я работала восемь лет. Я начала писать её в 1977 г., стремясь найти ответы на вопросы, которые периодически всплывали у меня в сознании в течение пятнадцати лет. Они привели меня к гипотезе о том, что именно взаимодействие женщины и истории объясняет природу её подчинённого положения, причину объединения женщин в процессе подчинения, условия возникновения сопротивления и рост феминистского сознания. Тогда я хотела сформулировать некую общую теорию о женщинах в истории, однако спустя пять лет работы стало ясно, что ставить такую цель ещё рано. Культурные источники Древнего Ближнего Востока оказались столь богаты и дарили столько открытий, что я поняла — для анализа всего этого материала нужна отдельная книга. Позднее эта работа разрослась в два тома.

Я представила краткое содержание и теоретические принципы планируемой работы на семинаре конференции The Second Sex — Thirty Years Later: A Commemorative Conference on Feminist Theory («Второй пол — тридцать лет спустя: юбилейная конференция по теории феминизма»), которая состоялась в Нью-Йоркском университете 27—29 сентября 1979 г. В ходе семинара мне посчастливилось получить ценные комментарии писательницы Элизабет Джейнуэй и философини Элизабет Минних, которые вдохновили меня на труд. Отредактированную версию работы я представила на собрании Организации американских историкесс и историков, которое состоялось в Сан-Франциско 9—12 апреля 1980 г. Председательницей собрания была Мэри Бенсон. Полезные критические замечания Сары Эванс и Джорджа М. Фредриксона помогли мне глубже понять вопрос.

На ранних этапах исследования большую помощь мне оказал грант Фонда Гуггенхейма на 1980—81 г. Благодаря ему я смогла посвятить год углублению в антропологию и теорию феминизма и изучению вопроса происхождения рабства. Одним из итогов этого года стала глава «Рабыня», которую я представила на Беркширской конференции женщин-историкесс (Berkshire

Conference of Women Historians) в Вассарском колледже в июне 1981 г. Содержательная и глубокая критика Элизы Боулдинг и Линды Кербер, а также замечания Робин Морган, которая проанализировала мою работу с точки зрения теории феминизма, принесли мне неоценимую пользу. Работа в отредактированном виде была опубликована под заголовком Women and Slavery («Женщины и рабство») в научном журнале Slavery and Abolition: A Journal of Comparative Studies («Рабство и аболиционизм: журнал сравнительных исследований»), изд. 4, номер 3 (декабрь 1983 г.), стр. 173—198.

Одна из глав настоящей книги была опубликована под заголовком The Origin of Prostitution in Ancient Mesopotamia («Истоки проституции в Древней Месопотамии») в научном журнале SIGNS: Journal of Women in Culture («SIGNS: журнал о женщинах в культуре»), изд. XI, номер 2 (зима 1985 г.).

Высшая школа Висконсинского университета в Мадисоне поддержала моё исследование для написания настоящей книги летним исследовательским грантом в 1981 г. и грантами на найм ассистенток и ассистентов. В 1984 г. я получила должность старшей заслуженной научной сотрудницы Исследовательского фонда выпускниц и выпускников Висконсинского университета и была на семестр освобождена от преподавания — это дало мне возможность окончательно отредактировать и завершить книгу. Я глубоко благодарна не только за материальную поддержку моей работы, но и за соответствующую моральную поддержку и поощрение. Факультет феминологии Висконсинского университета в Мадисоне дважды предоставлял мне возможность поделиться своими наработками с преподавательницами и преподавателями, студентками и студентами; их заинтересованные и живые отклики оказали мне значительную помощь. Я также благодарна за гостеприимство, которое мне как приглашённой научной сотруднице оказал исторический факультет Калифорнийского университета в Беркли в весеннем семестре 1985 г.

Работа над книгой поставила передо мной трудные, нерядовые задачи. Сложно даже просто выйти из знакомого научно-образовательного поля. При этом нужно задавать серьёзные вопросы и стараться критически оценивать ответы, звучащие в рамках основных концептуальных систем мысли западной цивилизации, — это может как минимум обескуражить. В этот раз не мужчины, а я сама представляла собой все усвоенные преграды, которые ограничивали мысль женщин в широкой перспективе. И, боюсь, я бы сдалась без поддержки сообщества мыслительниц-феминисток в целом и без личной поддержки моих подруг и коллег. Вирджиния Бродайн, Элизабет Минних, Ив Мерриам, Элис Кесслер-Харрис, Эми Свердлоу, покойная Джоан Келли, Линда Гордон, Флоренсия Маллон, Стив Штерн и Стивен Фейерман поддерживали меня силой своей подружбы, выслушивали и комментировали мои мысли с безграничным терпением. В дополнение к поддержке Бродайн, Минних, Гордон и Кесслер-Харрис вычитывали последние черновики

рукописи. Их одобрительные отзывы и подробные замечания побудили меня выполнить окончательную редакцию работы, после которой книга существенно изменилась. Они подтвердили одни мои мысли и уточнили другие и помогли мне продолжать работу, пока я не нашла форму, которая точно выразила задуманное значение. Такова конструктивная критика в лучшем её выражении, и я безмерно за неё благодарна. Надеюсь, им понравится то, что получилось в итоге.

Вот другие мои коллеги из Висконсинского университета в Мадисоне, чьи комментарии к одной или нескольким главам углубили мою мысль: Джуди Ливитт (история медицины), Джейн Шуленбург (история женщин), Сьюзен Фридман и Нелли МакКэй (литература), Вирджиния Сапиро (политология), Энн Столлер (антропология) и Майкл Кловер (история и античная литература). Коллеги из других учебных заведений: Энн Лэйн (феминология, Колгейтский университет), Райна Рэпп (антропология, Новая школа социальных исследований), Джойс Ригельхаупт (антропология, Колледж Сары Лоренс), Джонатан Голдштейн (античная литература, Университет Айовы) и Эвелин Келлер (математика и гуманитарные науки, Северо-Восточный университет), — предоставили критику моей работы с точки зрения своих дисциплин и оказали помощь в подборе литературных источников.

Особую благодарность я хочу выразить специалисткам и специалистам в области ассириологии — они, несмотря на моё профанство в этой дисциплине, давали мне советы, комментировали мою работу и направляли меня. Я благодарю их за щедрость, заинтересованность и солидарность. Однако их помощь не обязательно значит поддержку сделанных мною выводов; хотя я следовала их советам, любые фактические ошибки или ошибки интерпретации остаются полностью на моей совести. Я благодарю Джека Сассона (религиоведение, Университет Северной Каролины в Чапел-Хилл), Джерролда Купера (регионоведение, Ближний Восток, Университет Джонса Гопкинса), Кэрол Джастус (лингвистика, Техасский университет в Остине), Дениз Шмандт-Бессера (востоковедение, Техасский университет в Остине) и, в особенности, Энн Драффкорн Килмер (регионоведение, Ближний Восток, Калифорнийский университет в Беркли) за вычитку всей рукописи, за замечания и за множество советов по справочным материалам и источникам. Помимо этого, Дениз Шмандт-Бессера поделилась со мной литературными источниками по своему профилю, посоветовала, к кому из других эксперток и экспертов по ассириологии можно обратиться, и подняла несколько вопросов, которые заставили меня пересмотреть некоторые сделанные выводы. Энн Килмер как никто другая сориентировала меня в регионоведении Ближнего Востока, помогла с интерпретацией и переводом сложных фрагментов текстов, посоветовала справочные материалы и последние специализированные журналы и предоставила в моё распоряжение библиотеки своего факультета. Я не могу передать, насколько благодарна ей за щедрость и доброту. Ассириологиня Ривка Харрис и Майкл Фокс

(гебраистика, Висконсинский университет в Мадисоне) прочли несколько глав моей книги, не согласились с моими тезисами и некоторыми выводами, однако великодушно снабдили меня необходимой критикой и рекомендациями касательно источников.

От начала работы до самого её конца Шелдон Мейер, сотрудник издательства Oxford University Press, мотивировал меня, поддерживал и не переставал в меня верить. Он читал рукопись в различных вариантах и терпеливо сносил сдвиги сроков и отклонения от планов, которые были нужны, чтобы привести работу к её итоговому виду. Помимо этого, читая рукопись, он был неизменно бережен и чуток и всегда говорил, что я должна выражать свои мысли, не оглядываясь на внешние факторы. Я глубоко благодарна ему за понимание и поддержку.

Работать с Леоной Кейплесс, великолепной редактрисой, выполнявшей литературное редактирование книги, для меня как для автрисы было сплошным удовольствием. Благодаря её труду книга стала гораздо лучше. Я признательна ей от всего сердца.

Я также благодарна своим ассистенткам Нэнси Изенберг и Нэнси Маклин за всестороннюю помощь в исследовательской и технической работе. Кажется, за годы труда они узнали о Древнем Ближнем Востоке больше, чем могли себе представить или пожелать. Я также благодарна Лесли Швальм за работу по копированию фото и своей ассистентке Рене Десантис за тщательную правку вёрстки. Перепечаткой рукописи и списка литературы со всей скрупулёзностью занималась Анита Олсен — я благодарю её и ценю её терпение и навык.

Я также в неоплатном долгу за знания, предоставление информации и помощь библиотекарш и библиотекарей, сотрудниц и сотрудников Мемориальных библиотек Висконсинского государственного исторического общества и Висконсинского университета в Мадисоне, штат Висконсин, библиотеки Калифорнийского университета в Беркли и Британской библиотеки, Лондон, Англия. Выражаю благодарность сотрудницам и сотрудникам архивов Библиотеки Шлезингера, Колледж Рэдклифф, Кембридж, штат Массачусетс, и Библиотеки Фосетт, Лондон, Англия.

Я благодарю всех учёных-феминисток, которые задавались теми же вопросами, что и я, и находили другие ответы; студенток и студентов, слушательниц и слушателей, в дискуссиях с которыми я могла за все эти годы отточить свои идеи; неизвестных безгласных женщин, которые тысячелетиями задавались вопросами об истоках и о справедливости. Эта работа не состоялась бы без вас и не могла бы существовать без вас, не говоря с вами и от вашего имени.

Герда Лернер *Мадисон, штат Висконсин, октябрь 1985 г.*

Оглавление

Иллюстрации представлены на страницах 175—193

О терминах и определениях

Все мыслительницы-феминистки сталкиваются с проблемой несостоятельности терминов, описывающих женский опыт, статус женщины в обществе и различные уровни женского сознания, и необходимостью их переопределения. Читательницы, глубоко интересующиеся теорией феминизма, могут после прочтения введения ознакомиться с разделом *«Термины и определения»*. Остальные могут обращаться к терминам и определениям по мере того, как встречают их в тексте. Раздел «Термины и определения» написан в стремлении переопределить и с точностью описать явления, уникальные для женщин и отличающие их опыт и сознание от опыта и сознания других подчинённых групп. Таким образом, он представляет собой лингвистическо-теоретическое обсуждение терминов.

О датировании и методологии

Поскольку история Древней Месопотамии записывалась с привязкой к именам правящих особ и высокопоставленных лиц, установить её хронологию по древне-месопотамским источникам довольно проблематично. Сопоставляя даты правления со значимыми астрономическими явлениями, записи о которых есть в летописях, учёные составили окончательную хронологию первого тысячелетия до нашей эры по календарным годам. Для событий второго или третьего тысячелетия до нашей эры остаётся довольствоваться лишь их относительной последовательностью. Для второго тысячелетия до нашей эры учёные сформировали три хронологии («длинную», «среднюю» и «короткую») путём сравнения дат правления с датами астрономических явлений и данными радиоуглеродного анализа артефактов. Таким образом, все даты касательно этого периода приблизительны. Как правило, в книге приводятся даты по средней хронологии. Из-за того, что в некоторых цитируемых источниках используются другие методы датирования, и они цитируются как есть, в тексте могут возникать некоторые расхождения. Такие расхождения особенно заметны в датировании изображений — здесь указываются те даты, которые приводит соответствующий музей, даже если они не совпадают с датами в тексте*.

Такая же политика применяется и в отношении написания месопотамских имён: при отсутствии других данных используется самый современный вариант написания, однако в цитатах сохраняется написание из источника, даже если оно отличается от того, что использовано в тексте.

---

* Джонатан Гласс, The Problem of Chronology in Ancient Mesopotamia, журнал Biblical Archeologist, изд. 47, номер 2 (июнь 1984 г.), стр. 92.

В цитатах абзацев, переведённых с ассирийского письма, в квадратные скобки заключены восстановленные слова, а в круглые — вставки от переводчицы. В случае если текст написан мной, квадратные скобки выделяют комментарии или вставки автрисы.

Другая проблема методологии для изучающих древне-месопотамские источники — множество источников, принадлежащих определённому месту или временному периоду, и отсутствие источников из других мест и периодов времени. Из-за хаотичности археологических открытий мы владеем множеством данных по одним местам или временным отрезкам и почти ничего не знаем о других. Таким образом, картина прошлого неизбежно искажается. Учитывая, что источников, посвящённых женщинам, гораздо меньше по сравнению с теми, что посвящены мужчинам, для изучающих историю женщин проблема обостряется вдвойне. Эти ограничения стоит иметь в виду при оценке приведённых выводов.

СОТВОРЕНИЕ ПАТРИАРХАТА

Введение

История женщин неотделима и критически важна для женской эмансипации. Спустя двадцать пять лет исследований, научной работы и преподавания в области истории женщин я пришла к этому убеждению как на основе теории, так и на основе практики. Теоретический аспект будет раскрыт в настоящей книге далее. Практический аспект основывается на наблюдении кардинальных изменений в сознании студенток, изучающих историю женщин. История женщин меняет их жизнь. Даже кратковременное погружение в опыт женщин прошлого в ходе двухнедельных курсов и семинаров оказывает на участниц глубочайшее психологическое воздействие.

Тем не менее, большинство теоретических работ современного феминизма, начиная с Симоны де Бовуар и заканчивая нашими современницами, не касаются истории и безразличны к феминистскому историческому знанию. В ранние дни новой волны феминизма, когда научных данных о женском прошлом почти не существовало, это можно было понять, однако сейчас, в 1980-х годах, когда нам доступно множество великолепных работ по истории женщин, феминистический анализ в других областях науки по-прежнему не пересекается с историческим знанием. Антропологини, литературоведки, социологини, политологини и поэтессы представляли теоретические работы на основе «истории», однако работы учёных в области истории женщин не стали частью общего дискурса. Думаю, причины этого заключаются не только в социологии женщин, занятых феминистическим анализом, и не только в ограничениях, которые накладывает их академическое образование. Причины лежат в конфликтных и крайне проблематичных отношениях между женщиной и историей.

Что такое история? Важно понимать различие между незадокументированным прошлым — всеми событиями прошлого, сохранившимися в памяти человечества, — и Историей, то есть прошлым,

задокументированным и истолкованным*. Как и мужчины, женщины всегда принимали в истории активное участие. Женщины составляют половину, а иногда и более половины человечества; они всегда делили мир и его процессы с мужчинами. Женщины были центральным, а не крайним звеном в формировании общества и построении цивилизации. Женщины также наравне с мужчинами сохраняли коллективную память, благодаря которой прошлое превращается в традиции, обеспечивает связь поколений и соединяется с будущим. Традиция устных преданий жила в стихах и мифах, которые и мужчины, и женщины создавали и сохраняли в фольклоре, искусстве и ритуалах.

Сотворение Истории, с другой стороны, — это формирование истории, которое началось с изобретения письменности в Древней Месопотамии. Со времён, когда шумеры стали записывать время правления цариц и царей, историки — неважно, были это священники, царские слуги, чиновники, церковники или профессиональные учёные, — выбирали, какие события записывать, и толковали их так, чтобы придать им определённое значение и важность. До самого недавнего прошлого все эти историки были мужчинами, и записывали они то, что делали, переживали и считали важным мужчины. И это они назвали Историей, к тому же всеобщей. То, что делали и переживали женщины, не записывалось, забывалось и не учитывалось в толковании событий. История как наука до недавнего времени воспринимала женщин как побочный, несущественный элемент в построении цивилизации и в событиях высокой исторической важности.

Таким образом, записанное и интерпретированное по этим записям прошлое является лишь частичным. Оно упускает прошлое половины человечества и является искажённым в силу того, что рассказывает историю только с точки зрения его мужской половины. В качестве контраргумента заявлять, что большие группы мужчин, возможно, даже большинство мужчин, также были надолго исключены из исторических записей в силу предубеждённых трактовок интеллектуалов, представляющих заботы малого круга правящей элиты, значит лишь отклоняться от сути. Одна ошибка не отменяет другой. Обе они требуют исправления. С тех пор как классы, ранее находящиеся в подчинении (такие как крестьянство, рабы, пролетариат), получили власть или по крайней мере вошли в политию, их опыт стал частью исторических записей. Опять-таки речь идёт только об опыте мужчин этих групп; женщин, как обычно, оставили в стороне. Суть в том, что мужчины и женщины сталкивались с дискриминацией и исключением по признаку класса. Ни одного мужчину не исключали из исторических документов по причине пола — в отличие от всех женщин.

* Чтобы подчеркнуть разницу, незаписанное прошлое будет называться «историей» с маленькой буквы, а записанное и истолкованное прошлое — «Историей» с большой буквы.

Женщины были исключены из процесса сотворения Истории, то есть определения и интерпретации прошлого человечества. Поскольку процесс придания смысла критически важен для создания и поддержания цивилизации, мы видим, как исключение женщин из него немедленно поместило нас в уникальное изолированное положение. Женщины составляют большинство человечества, при этом в социальных институтах мы представлены как меньшинство.

Из-за этого, а также из-за многих факторов длительного подчинения мужчинам, женщины стали жертвами положения, однако считать женщин жертвами по сути значит допускать фундаментальную ошибку. Это значит отвлекать внимание от данности женской исторической реальности: женщины играют необходимую и ключевую роль в формировании общества; они всегда принимали и принимают активное участие в ходе истории; женщины «творили историю», однако им не рассказывали Историю и не давали её интерпретировать — ни свою, ни мужскую. Женщин систематически исключали из процесса создания систем символов, философии, науки и законов. Женщин не только лишали образования на протяжении исторических времён во всех известных сообществах, но и отстраняли от процесса создания теорий. Противоречие между реальным историческим опытом женщин и их исключением из процесса интерпретации этого опыта я назвала диалектикой женской истории. Эта диалектика продвинула женщин вперёд по ходу исторического процесса.

Противоречие между центральной, активной ролью женщин в формировании общества и их отстранением от процесса наделения смыслом: интерпретации и объяснения — подтолкнуло женщин к борьбе против сложившихся условий. Когда в процессе борьбы в определённые исторические моменты это противоречие роли женщины в обществе и истории доносится до сознания женщин, оно воспринимается абсолютно верно и опознаётся как депривация, которую испытывают все женщины как класс. Это осознание становится диалектической силой, которая толкает женщин к преодолению условий и формированию новых отношений с обществом, в котором доминируют мужчины.

Поскольку условия женщин уникальны, женщины имеют исторический опыт в значительной степени иной, чем мужчины.

Я начала с такого вопроса: какие нам нужны определения и понятия, чтобы объяснить уникальное изолированное положение женщин в историческом процессе, в сотворении истории, в интерпретации собственного прошлого?

Другой вопрос, на который я стремлюсь ответить в ходе исследования, касается значительного опоздания, с которым женщины пришли к осознанию собственного подчинённого положения в обществе — оно составляет более 3500 лет. Что может это объяснить? Что может объяснить историческое «соучастие» женщин в поддержании системы патриархата, который ставит их

в подчинённое положение, и в передаче этой системы из поколения в поколение и дочерям, и сыновьям?

Оба этих вопроса очень серьёзны и очень неприятны, потому что, кажется, подразумевают ответ, который будет указывать на фундаментальную ущербность женщин и их позицию жертвы. Думаю, именно поэтому этими вопросами не задавались ранее мыслительницы-феминистки, в то время как традиционная мужская наука даёт ответ в традициях патриархата: женщины не смогли продвинуться в мысли, поскольку биологически предрасположены к заботе о потомстве и эмоциональности; это ведёт к их принципиальной «неполноценности» в том, что касается абстрактного мышления. Я же начинаю с предположения, что мужчины и женщины различны с точки зрения биологии, однако оценки и выводы, которые делаются на основе таких различий, обусловлены культурой. Какие бы различия мы ни наблюдали сегодня в отношении мужчин как класса и женщин как класса, они являются результатом особой истории женщин, кардинально отличающейся от истории мужчин. Дело в подчинении женщин мужчинам, которое старше любых цивилизаций, и в отрицании женской истории. Существование истории женщин было отринуто и забыто патриархальной мыслью, и этот факт оказал значительное влияние на психологию мужчин и женщин.

Я начала с убеждения, которое разделяет большинство мыслительниц-феминисток, — что патриархат как система историчен, что он зародился исторически. Если это так, то он может завершиться в ходе исторического процесса. Если же считать патриархат «естественным», то, на основании биологического детерминизма, пытаться изменить его значит пытаться изменить природу. На это можно ответить: цивилизация именно тем и занимается, что меняет природу! Однако на сегодняшний день большинство благ господства над природой, которое мужчины называют «прогрессом», достались самцам нашего вида. Как и почему это произошло — это уже вопрос исторический вне зависимости от того, чем объяснять причины женского подчинения. Моя гипотеза о причинах и истоках женского подчинения будет более подробно описана в Главах первой и второй. Для анализа важно понимание того, что само взаимодействие мужчин и женщин со знанием об их прошлом и формирует историю.

Если предположить, что подчинённое положение женщины действительно сложилось раньше западной цивилизации (а мы считаем, что цивилизация начинается с появлением письменных исторических источников), то исследование нужно было начинать с периода четырёх тысяч лет до н. э. Вот так я, историкесса, специализирующаяся на истории Америки 19 века, последние восемь лет изучала историю Древней Месопотамии, стремясь найти ответ на критически важный, по моему мнению, вопрос для формирования феминистской теории истории. Хотя изначально меня занимали вопросы происхождения положения женщины, скоро я поняла, что

существуют вопросы гораздо более важные — вопросы о том, в ходе какого исторического процесса сформировался и установился патриархат.

Этот процесс проявился в переменах в организации родственных связей и экономических отношениях, в формировании церковных и государственных органов власти и в сдвиге взгляда на происхождение вселенной в сторону главенства божеств-мужчин. На основании существующих теоретических работ я заключила, что эти перемены произошли буквально как одно событие, за сравнительно краткий промежуток времени, который мог совпасть с формированием древних государств или мог состояться немного раньше, во времена установления частной собственности и последовавшего возникновения классового общества. Под влиянием марксистской теории возникновения государств, которая будет описана подробнее в Главе первой, я представляла себе некий революционный переворот, который мог бы явным образом переменить существующие в обществе отношения власти. Я ожидала, что обнаружу свидетельства экономических перемен, которые привели к переменам в мысли и в системе религиозных убеждений. Я стремилась найти явные перемены в экономическом, политическом и юридическом статусе женщин. Однако когда я погрузилась в исследование многочисленных источников по истории Ближнего Востока и стала анализировать их в хронологической последовательности, мне стало ясно, что это предположение оказалось чрезмерно упрощённым.

И дело было не в источниках — их более чем достаточно для реконструкции социальной истории общества Древней Месопотамии. Дело было в интерпретации — той же проблеме, с которой сталкивается любая историкесса, которая хочет, изучая традиционную историю, найти ответы на вопросы, касающиеся женщин. Существующих источников, касающихся женщин, очень мало, да и те имеют чисто описательный характер. Историкессы до сих пор ещё не представили никаких интерпретаций или выводов, которые бы касались женщин.

Таким образом, история женщин и история сдвига в отношениях полов в обществах Месопотамии ещё не написана. Я глубоко уважаю историкесс, специализирующихся на истории Древнего Ближнего Востока, ценю их профессионализм, технические и лингвистические знания и уверена, что рано или поздно мы увидим труд, который сформулирует и объективно оценит нерассказанную прежде историю перемен в социальном, политическом и экономическом статусе женщин в третьем и втором тысячелетиях до н. э. Поскольку я не специалистка в ассириологии и не умею читать ассирийское письмо в оригинале, я не взялась за написание этой истории.

Однако, оценивая последовательность исторических событий, я обнаружила, что она отличается от моих изначальных представлений. Значимые экономические и технологические перемены, перемены в военном деле, за которыми последовало или с которыми совпало формирование древних государств, привели к отчётливым сдвигам в распределении власти

между мужчинами, а также между женщинами и мужчинами, однако никаких свидетельств переворота не было. Патриархат установился не в ходе одного кратковременного события; процесс его формирования продолжался около 2500 лет, в период примерно с 3100 до 600 г. до н. э. Даже в границах Древнего Ближнего Востока в нескольких отдельных обществах этот процесс происходил с разной скоростью и в разное время.

Кроме того, женщины могли иметь самый разный статус в разных областях жизни; к примеру, в Вавилоне во втором тысячелетии до н. э. половая жизнь женщины находилась под полным контролем мужчин, при этом некоторые женщины обладали значительной экономической независимостью, множеством прав и привилегий и занимали важные и высокие посты в обществе. Исторические свидетельства, касающиеся женщин, при оценке с точки зрения традиционных критериев казались бессмысленными, и это меня смутило. Со временем я поняла, что нужно в большей степени сосредоточиться на вопросе контроля половой жизни и детородной функции женщины вместо типичных экономических показателей. Поэтому я начала искать причины и последствия такого полового контроля, и картинка стала складываться. Я не могла понять смысл исторических источников, потому что оценивала формации классов так, словно они применимы и к мужчинам, и к женщинам (традиционное заблуждение — якобы всё, что верно для мужчин, так же верно и для женщин). Когда я начала задумываться, в чём понятие класса для женщины отличалось от понятия класса для мужчины в самом зарождении классового общества, источники внезапно обрели смысл.

В настоящей книге я подробно изложу следующие утверждения:

1. Присвоение мужчинами контроля над женской половой и детородной функцией произошло до формирования частной собственности и классового общества. Именно меркантилизация половой и репродуктивной функции женщины и лежит в основе частной собственности (*Главы первая* и *вторая*).
2. Древние государства организовывались в форме патриархата; таким образом, с самого зарождения государство было принципиально заинтересовано в сохранении патриархальной семьи (*Глава третья*).
3. Мужчины научились устанавливать власть и иерархию над другими благодаря опыту доминирования над женщинами своей группы. Это нашло выражение в институционализации рабства, которое началось с порабощения женщин завоёванных сообществ (*Глава четвёртая*).
4. Подчинённое положение женщины в вопросе половой функции было закреплено в самых ранних сводах законов и поддерживалось властью государства. Женщин вынуждали смириться с таким порядком с помощью различных мер, таких как сила, экономическая зависимость от мужчины-главы семьи, наделение покорившихся и зависимых

женщин высших классов классовыми привилегиями, искусственное разделение женщин на достойных и недостойных (*Глава пятая*).

5. Категория класса в отношении мужчин основывалась и основывается на отношении к средствам производства: те, кто владеют средствами производства, доминируют над теми, у кого их нет. Для женщин же класс основывается на половых отношениях с мужчиной, который предоставляет им доступ к материальным ресурсам. Разделение женщин на «достойных» (то есть закреплённых за одним мужчиной) и «недостойных» (не закреплённых за одним мужчиной или свободных от всех мужчин) закрепляется в законах, касающихся покрывания женщин (*Глава шестая*).
6. Даже спустя долгое время после полового и экономического подчинения мужчинам женщины продолжали играть активную и уважаемую роль посредниц в отношениях между человечеством и божествами как жрицы, провидицы, предсказательницы и целительницы. Сверхъестественным силам женщин, а особенно способности давать жизнь, мужчины и женщины поклонялись в лице могущественных богинь в течение долгого времени после подчинения женщин мужчинам практически во всех аспектах их земной жизни (*Глава седьмая*).
7. Свержение могущественных богинь и появление на их месте главенствующего бога-мужчины произошло практически во всех обществах Ближнего Востока после установления сильной империалистической монархии. Постепенно задача контроля размножения, ранее полностью находящаяся в руках богини, начала выражаться через символический и реальный акт совокупления бога-мужчины или Бога-Царя с Богиней или её жрицей. Наконец, половая жизнь (эротизм) и деторождение разделились, и для них появились отдельные богини. Богиня-Мать превратилась в жену, супругу главенствующего Бога-мужчины (*Глава седьмая*).
8. Возникновение иудейского монотеизма приняло форму борьбы против широко распространённых культов различных богинь плодородия. В Книге Бытия сотворение жизни и деторождение приписываются всемогущему Божеству. Обращения в духе «Владыка» и «Господь» дают понять, что это мужчина. Половая жизнь женщины вне задачи деторождения стала ассоциироваться с греховностью и злом (*Глава восьмая*).
9. В сформированном духовном сообществе базовый символизм и божественные заветы человечеству принимают как данность подчинённое положение женщины и исключение её из духовного и земного сообщества. Единственный для женщины путь к Богу и духовному сообществу лежит через материнство (*Глава девятая*).

10. Подобное символическое обесценивание женщины в отношении духовного стало базовым образом в западной цивилизации. Ещё один базовый образ был взят из философии Аристотеля, где за данность принимается, что женщина — это неполноценное, ущербное существо, стоящее на совершенно другой ступени в сравнении с мужчиной (*Глава десятая*). Благодаря созданию этих образных конструктов, на которых зиждется система символов западной цивилизации, подчинённое положение женщины выглядит естественным и, соответственно, не вызывает никаких вопросов. Именно на этом этапе происходит твёрдое установление патриархата как действительности и как идеологии.

Как же соотносятся идеи, в особенности представления о гендере*, с социально-экономическими силами, формирующими историю? Любая идея формируется из реальности. Мы не можем придумать нечто такое, чего не переживали сами или как минимум чего до нас не переживали другие. Образы, метафоры, мифы проистекают из опыта прошлого. Когда жизнь меняется, символы переопределяются по-новому, что может приводить к новым их сочетаниям или осмыслениям.

В настоящей книге я ставлю цель проследить, используя исторические свидетельства, путь развития основных идей, символов и образных моделей, через которые патриархальные отношения между полами были встроены в западную культуру. Каждая глава рассказывает об одной из этих моделей, что отражено в её названии. В настоящей работе я стремлюсь выделить и определить формы, в которых сконструирован гендер в западной цивилизации, и изучить эти формы в моменты или периоды перемен. Эти формы состоят из социальных норм, воплощённых в социальных ролях, законах и образных моделях. Они отчасти представляют собой исторические артефакты, анализируя которые, можно сделать вывод о социальной реальности, в которой они зародились. Проследив, как менялись образные модели, мы увидим, как параллельно исторически развивалось общество, даже если у нас не будет других исторических источников. В случае с Месопотамией благодаря огромному количеству исторических источников практически всегда можно подтвердить результаты анализа символов сравнением с объективными свидетельствами.

Ключевые символы и образы, связанные с гендером, в западной цивилизации в основном проистекают из месопотамских и, позднее, иудейских. Было бы прекрасно включить в исследование влияние арабской, египетской и европейской культур, однако подобный проект потребует ещё

---

* Пол — это биологическая данность женщины и мужчины. Гендер — это культурное определение поведения, которое считается подобающим для представительницы и представителя своего пола в данном обществе в данный период времени. Это набор культурных ролей, т. е. культурный конструкт, который меняется с течением времени (подробнее см. «пол» и «гендер» в разделе *«Термины и определения»*, стр. 263).

многих лет изучения, которых я в силу возраста не смогу воплотить. Я могу лишь надеяться, что мои усилия по новой интерпретации имеющихся исторических источников вдохновят других на изучение этих же вопросов с применением их профессиональных знаний и более точных научных инструментов, им доступных.

Начиная работу над книгой, я планировала изучить роль и положение женщин в создании мировой системы символов, их исключение из неё, их усилия по борьбе с систематическим лишением доступа к образованию и, наконец, приход женщин к феминистскому сознанию. Однако в ходе работы с историческими источниками Древней Месопотамии их богатство и изобилие побудили меня расширить исследование на два тома книги, при этом первый том заканчивается на историческом периоде около 400 г. до н. э. Во втором томе будет обсуждаться вопрос развития феминистского сознания и будет приведён анализ истории с начала нашей эры.

Хоть я и считаю, что моя гипотеза широко применима, я не пытаюсь на основании изучения одного региона предложить некую общую теорию становления патриархата и сексизма. Чтобы оценить общую применимость моих теоретических гипотез, которые я предлагаю касательно западной цивилизации, необходимо проверить и сравнить их с данными по другим культурам.

ИТАК, МЫ НАЧИНАЕМ ИССЛЕДОВАНИЕ. Но как же нам воспринимать женщин как класс? Взглянуть на женщин с такой новой точки зрения помогут три образа.

Джоан Келли в блестящей статье 1979 г. пишет о новом «двойном видении» в науке феминизма:

> …женщина находится не в отдельной сфере и не в отдельной области бытия, а в определённом положении внутри общественного бытия в целом… Феминистская мысль уходит от разделённого взгляда на социальную реальность, унаследованного из прошлого. Сама наша точка зрения изменилась и дала начало новому пониманию «места» женщины в семье и в обществе… Теперь мы видим не две отдельные сферы общественной реальности (дом и работа, частное и публичное), но два (или три) направления социальных отношений[1].

Мы добавляем женский взгляд к мужскому, и общее восприятие преображается. Однако метафору Джоан Келли нужно развить ещё дальше: если мы смотрим одним глазом, и глубина нашего зрения, и ширина поля зрения ограничена. Если вместе с нами кто-то тоже смотрит так же, одним глазом, наше общее поле зрения становится шире, однако ему всё так же

---

[1] Джоан Келли, The Doubled Vision of Feminist Theory: A Postscript to the “Women and Power”, научный журнал Feminist Studies, изд. 5, номер 1 (весна 1979 г.), 221—22.

недостаёт глубины. Только глядя вдвоём обоими глазами, мы можем видеть на всю ширину нашего поля зрения и во всю его глубину.

Эту же метафору можно проиллюстрировать на примере компьютера. Представим на экране изображение треугольника (двухмерное). Теперь представим, что этот треугольник немного перемещается и становится пирамидой (трёхмерной). Затем пирамида начинает перемещаться в пространстве, образуя кривую (это четвёртое измерение), но при этом мы по-прежнему видим и пирамиду, и треугольник. Мы видим все четыре измерения сразу, не упуская из виду ни одно из них и наблюдая их взаимосвязь.

В смысле патриархата всё, что мы видели до этого, было двухмерным. «Добавив» женщин в патриархальную структуру, мы получим трёхмерное изображение. Но только когда это третье измерение полностью встроится в систему, сможет двигаться с ним как единое целое, только когда женский взгляд станет равен мужскому, мы увидим реальную взаимосвязь целого со всеми его частями и связи между ними.

И, наконец, ещё одна метафора. Представим себе мужчину и женщину на сцене, где они играют отведённые им одинаково важные роли. Без участия их обоих пьеса не состоится. Они вносят совершенно равный вклад в постановку. В ней нет основной роли и побочной, главной и необязательной. Однако сцена создана и раскрашена мужчинами, и ей руководят мужчины. Мужчины написали пьесу, срежиссировали сценарий, наделили действия смыслами. Себе они отвели самые интересные и впечатляющие роли, а женщинам оставили роли второго плана.

Когда женщина стала осознавать, что они с мужчиной участвуют в пьесе по-разному, она попросила, чтобы роли распределялись более равномерно. Временами женщина затмевает мужчину своей игрой, временами заменяет отсутствующего актёра-мужчину. Наконец женщина ценой тяжёлой борьбы выбивает себе право на равное распределение ролей, однако сперва ей нужно доказать, что она «соответствует требованиям». Условия, по которым оценивают женщину, опять-таки устанавливают мужчины; мужчины будут судить, насколько она выполняет требования; одобрять и отказывать будут тоже мужчины. Они отдают предпочтение женщинам, которые слушаются их и идеально соответствуют требованиям. Мужчины наказывают: высмеивая, выгоняя, предавая остракизму, — любую женщину, которая заявит о своём праве самой определять свою роль или, того хуже, переписывать сценарий.

Процесс осознания женщиной того факта, что «равные» роли не сделают вас равными, если сценарием, реквизитом, декорациями и режиссурой заведуют только мужчины, и делиться они не собираются, требует много времени. Когда же осознание приходит, и женщины начинают объединяться в антрактах или даже во время представлений, чтобы обсудить, что с этим делать, пьесе наступает конец.

Если взглянуть на задокументированную Историю общества как на подобную пьесу, станет ясно, что многотысячелетняя история представлений записывалась только мужчинами и только с их слов, и они обращали внимание в основном только на мужчин. Неудивительно, что они не замечали ничего, что делали женщины. Наконец, в последние полвека некоторые женщины прошли обучение, необходимое, чтобы писать сценарии. В процессе работы они стали обращать больше внимания на то, что делают женщины. Однако они хорошо усвоили уроки своих учителей-мужчин — и поэтому тоже пришли к выводу, что мужчины делают вещи гораздо более важные. И, в желании восстановить историю женщин прошлого, они изо всех сил стали искать женщин, которые делали то же, что и мужчины. Так родилась компенсаторная история.

Что сейчас нужно сделать женщинам? Что сейчас делают феминистки? Они показывают на сцену, на реквизит, на декорации, на режиссёра, на сценариста, как показывал мальчик из сказки на голого короля, и говорят: «Фундаментальное неравенство лежит в этой структуре». А затем эту структуру нужно снести.

Как же будет писаться история, когда доминирование исчезнет, и право на определение будет равно принадлежать как мужчине, так и женщине? Неужели мы обесценим прошлое, свергнем категории, откажемся от порядка ради хаоса?

Нет. Мы просто сделаем шаг под чистое мирное небо. Мы будем наблюдать, как оно меняется, как загораются и гаснут звёзды, как восходит и заходит луна. И мы опишем землю и жизнь на земле словами и женщин, и мужчин. Возможно, наш взгляд станет богаче и шире. Мы будем знать, что мужчина — не образец человека. Образец человека — это и женщина, и мужчина. Мужчина — не центр вселенной. Центр вселенной — это и женщина, и мужчина. Это откровение изменит сознание так же решительно, как его изменило открытие Коперника о том, что Вселенная не вращается вокруг Земли.

Мы сможем играть свои собственные роли на сцене, сможем меняться ими, если захотим, или не меняться, если они нам подходят. Возможно, мы откроем новые таланты среди тех, кто всегда жили в тени других. Возможно, те, кто ранее брали на себя и трудную задачу игры, и трудную задачу определения, смогут свободнее играть и испытывать простую радость бытия. Однако мы не обязаны предугадывать, что обнаружим в ходе поисков, так же, как экспедиции, отправляющиеся за далёкие океаны к краю мира, не знали, что найдут, и выясняли в итоге, что Земля — это шар.

Мы никогда не узнаем, к чему придём, пока не сделаем шаг. Этот поиск, этот путь сам по себе и есть наша цель.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

Истоки

Фрагменты вещественных доказательств: орудия труда, захоронения, осколки посуды, развалины поселений и святилищ, непонятные для нас рисунки на стенах пещер, скелеты — и истории, что они рассказывают, лежат перед нами в невообразимом разнообразии. Мы связываем их воедино мифами и предположениями; мы оцениваем их на основании знаний о «первобытных» племенах, сохранившихся до наших времён; с помощью науки, философии, религии мы строим модель далёкого прошлого до начала цивилизации.

Подход к интерпретации — наши концептуальные рамки — определяет результат, и эти рамки нельзя недооценивать. Мы задаём настоящему вопросы о прошлом. В течение долгих периодов истории концептуальные рамки, которые формировали вопросы, воспринимались как данность, не вызывая обсуждений или сомнений. Когда над исторической мыслью властвовали христианские теологические воззрения, дохристианская история воспринималась лишь как подготовка к настоящей истории, которая началась с рождением Христа и закончится Вторым пришествием. Когда в исторической мысли господствовала дарвиновская теория, доисторические времена воспринимались как «примитивная» стадия эволюции человечества — пути от простого к сложному. То, что победило и выжило, по факту своего выживания считалось превосходящим вымершее и, соответственно, «неудачное». Когда над интерпретациями царствовали мужецентричные убеждения, мы считали, что половые/гендерные системы, превалирующие в наше время, были такими же и в прошлом. Мы воспринимали существование мужского превосходства как данность и считали любое доказательство обратного либо исключением из правил, либо неудавшейся альтернативой.

Традиционалисты и традиционалистки, работающие как в религиозных, так и в «научных» понятиях, считали женское подчинение универсальным,

данным богом, естественным и потому непреложным. Таким образом, оно не ставилось под сомнение. То, что выжило, выжило потому, что было лучшим; следовательно, так и должно продолжаться.

Учёные, которые подвергали критике мужецентричные установки и видели необходимость в изменении настоящего социального строя, поставили под вопрос концепцию универсальности женского подчинения. Они утверждают: если бы система патриархального доминирования имела исторические причины, то в других исторических обстоятельствах она могла бы смениться. Так, вопрос универсальности женского подчинения более 150 лет был камнем преткновения в дебатах традиционалистов и традиционалисток и мыслительниц-феминисток.

Для тех, кого не удовлетворяла система объяснений патриархата, встал следующий важный вопрос: если женское подчинение не универсально, то существовало ли когда-то альтернативное устройство общества? Этот вопрос обычно воплощался в поиске матриархального общества прошлого. В силу того, что бóльшая часть доказательств в этом поиске исходит из мифов, религии и символов, историческим доказательствам уделялось мало внимания.

Для историкесс более важным и значимым будет другой вопрос: как, когда и почему возникло подчинение женщин?

Потому перед тем, как перейти к обсуждению исторического развития патриархата, мы должны рассмотреть основные точки зрения в обсуждении трёх этих вопросов.

Традиционалистский ответ на первый вопрос, разумеется, звучит так — мужское доминирование универсально и естественно. В доказательство можно привести религиозные догматы: женщина подчиняется мужчине, потому что такой её создал Бог[1]. Традиционалисты и традиционалистки принимают явление «половой асимметрии», назначения различных задач и ролей мужчинам и женщинам, что наблюдалось во всех человеческих обществах и служило аргументом и доказательством его «естественности»[2]. Так как женщине, согласно божьему замыслу, была предначертана биологическая функция, отличная от мужской, они заявляют, что и социальные задачи у неё должны быть другими. Если Бог или природа создали половые различия, что повлекло за собой половое разделение труда, в неравенстве и мужском доминировании никто не виноват.

---

[1] Подробное обсуждение данной точки зрения см. в Главах десятой и одиннадцатой.

[2] Как пример: Джордж П. Мёрдок, Our Primitive Contemporaries (Нью-Йорк, 1934 г.); ред. Р. Б. Ли, Ирвен Де Воре, Man, the Hunter (Чикаго, 1968 г.). Маргарет Мид, «Мужское и женское. Исследование полового вопроса в меняющемся мире» (Нью-Йорк, 1949 г.), хотя и открыла новые горизонты, продемонстрировав существование широкого спектра общественного отношения к ролям полов, принимает универсальность половой асимметрии.

Традиционалистское объяснение фокусируется на способности женщины к деторождению и видит главной целью её жизни материнство, по умолчанию считая женщин, которые не стали матерями, ненормальными. Материнство считается обязательным, ведь общества не дожили бы до наших дней, если бы большинство женщин не посвятили почти всю взрослую жизнь рождению и воспитанию детинь. Так, половое разделение труда, основанное на биологических отличиях, кажется целесообразным, практичным и справедливым.

Из этого вытекает следующее объяснение половой асимметрии — оно видит причиной женского подчинения биологические факторы, касающиеся мужчин. Мужчины физически сильнее, они могут быстрее бегать и поднимать тяжести, они более агрессивны — поэтому они становятся охотниками. Так, они являются добытчиками пищи для племени и потому ценятся и почитаются больше, чем женщины. Опыт охоты и приобретённые навыки, в свою очередь, помогают им стать воинами. Мужчина-охотник, более сильный, более умелый и имеющий опыт использования оружия и орудий труда, «естественным образом» защищает и охраняет более уязвимую женщину, чья биологическая данность предначертала ей материнство и заботу о детинях[3]. В конце концов такое объяснение биологической обусловленностью переходит из каменного века в настоящее через утверждение, что половое разделение труда основано на естественном мужском «превосходстве» как данности и потому справедливо и сегодня, как это было на примитивном этапе зарождения человеческого общества.

Сейчас эта теория в разных формах является наиболее популярной версией традиционалистской аргументации и значительно поддерживает и подпитывает современные идеи о мужском превосходстве. Скорее всего, дело в «научных фактах», основанных на специально подобранных этнографических доказательствах, и том, что они, объясняя мужское превосходство, снимают с современных мужчин всю ответственность за него. Это объяснение глубоко повлияло даже на теоретикесс феминизма — это очевидно по его частичному принятию Симоной де Бовуар. Она принимает как данность, что мужское превосходство происходит от охоты, войны и использования необходимых для них инструментов[4].

Даже если не брать в расчёт сомнительные биологизаторские заявления о мужском физическом превосходстве, аргумент о мужчине-охотнике был

---

[3] См. Лайонел Тайгер, Men in Groups (Нью-Йорк, 1970 г.), гл. 3; Робер Ардри, The Territorial Imperative: A Personal Inquiry into the Animal Origins of Property and Nations (Нью-Йорк, 1966 г.); Элисон Джолли, The Evolution of Primate Behavior (Нью-Йорк, 1972 г.); Маршалл Салинс, статья "The Origins of Society", научный журнал Scientific American, изд. 203, номер 48 (сентябрь 1960 г.), стр. 76—87.

Для мужецентричного обоснования, которое негативно оценивает мужчин и винит в развитии приёмов ведения войны и подчинении женщин их агрессивные импульсы, см. Марвин Харрис, статья "Why Men Dominate Women", Columbia Forum (лето 1978), стр. 9—13 и 39.

[4] Симона де Бовуар, «Второй пол» (Нью-Йорк, 1953 г., перепечатанное издание 1974 г.), стр. xxxiii—xxxiv.

опровергнут антропологическими доказательствами из жизни обществ охоты и собирательства. В большинстве обществ охота на крупного зверя второстепенна, в то время как основным источником продовольствия является собирательство и охота на мелкую дичь, чем занимаются женщины и детини[5]. Также, как мы увидим далее, именно в обществах охоты и собирательства находится множество примеров того, как женщины и мужчины взаимно дополняют друг друга, и того, что женщины имеют относительно высокий статус, что противоречит аргументу мужчины-охотника.

Феминистки-антропологини недавно оспорили многие ранние выводы об универсальности мужского превосходства для всех известных обществ и признали их патриархальными убеждениями самих этнографок и исследовательниц этих культур. Самостоятельное изучение данных и полевые работы феминисток-антропологинь показали, что мужское превосходство далеко не универсально. Исследовательницы обнаружили общества, в которых половая асимметрия не несёт в себе смысла превосходства и подчинения; напротив, задачи, выполняемыми женщинами и мужчинами, считаются необходимыми для выживания группы, и как женщины, так и мужчины имеют большинстве своём равный статус. В таких обществах женщина и мужчина считаются комплементарными — дополняющими друг друга; у них разные роли и статус, однако они равны между собой[6].

Другое направление опровержения теории о мужчине-охотнике — подчёркивание важного, культурно-инновационного вклада женщин в создание цивилизации в виде изобретения изготовления корзин и посуды, а также их знание и развитие растениеводства[7]. Элиза Боулдинг, в частности, доказала, что миф о мужчине-охотнике и сохранение этого

---

[5] Питер Фарб, Humankind (Бостон, 1978 г.), гл. 5; Салли Слокум, эссе "Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology" в сборнике под ред. Райны Р. Райтер Toward an Anthropology of Women (Нью-Йорк, 1975 г.), стр. 36—50. Интересная точка зрения, пересматривающая Слокум: Мишель З. Розальдо, статья "The Use and Abuse of Anthropology: Relections on Feminism and Cross-Cultural Understanding", научный журнал SIGNS, изд. 5, номер 3 (весна 1980), стр. 412—413 и 213.

[6] Мишель Зимбалист Розальдо и Луиза Ламфер, раздел “Introduction” в сборнике под их редакцией Woman, Culture and Society (Стэнфорд, 1974 г.), стр. 3. Более объёмное обсуждение: Розальдо, “A Theoretical Overview” там же, стр. 16—42; Л. Ламфер, “Strategies, Cooperation, and Conflict Among Women in Domestic Groups”, там же, стр. 97—112. Также С. Слокум, Anthropology of Women, стр. 36—50, под ред. Р. Р. Райтер, и эссе Патриции Дрейпер и Джудит К. Браун также в сборнике под ред. Р. Р. Райтер.

Для примера комплементарности полов: Ирэн Сильверблатт, статья “Andean Women in the Inca Empire”, научный журнал Feminist Studies, изд. 4, номер 3 (октябрь 1978 г.), стр. 37—61.

Подробный обзор литературы по данному вопросу и его интересная интерпретация: Пегги Ривз Сэндей, Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality (Кембридж, Англия, 1981 г.).

[7] М. Кей Мартин и Барбара Вурхис, Female of the Species (Нью-Йорк, 1975 г.), в особенности гл. 7; Нэнси Таннер и Адриенна Цильман, статья "Women in Evolution, Part I: Innovation and Selection in Human Origins", научный журнал SIGNS, изд. 1, номер 3 (весна 1976 г.), стр. 585—608.

мифа — социально-культурные производные, которые служат сохранению мужского превосходства и гегемонии[8].

Традиционалистская защита мужского превосходства, основанная на биологическом детерминизме, изменилась со временем и показала невероятную гибкость. Когда в девятнадцатом веке религиозная аргументация ослабла, традиционалистское объяснение женской неполноценности стало «научным». Дарвинистские теории усилили веру в то, что выживание видов было более важно, чем самореализация. Так же, как социальный евангелизм использовал дарвинистскую идею выживания наиболее приспособленных, чтобы оправдать неравномерное распределение богатства и привилегий в американском обществе, защитницы и защитники патриархата от науки оправдывали определение женщин через материнство и лишение их экономических и образовательных возможностей как службу в интересах выживания вида. Именно из-за биологических особенностей и способности к деторождению считалось, что женщины непригодны для получения высшего образования и карьерных устремлений. Менструация, менопауза и даже беременность, как считалось, подрывают здоровье, сродни болезни и ненормальны, делают женщин нетрудоспособными и фактически неполноценными[9].

Похожим образом современная психология оценила существующие половые различия с неоспоримым предположением о том, что они естественны, и создала психологическую модель женщины, настолько же обусловленной биологически, как и её предки. Глядя на роли полов вне контекста истории, психологини и психологи пришли к таким заключениям из рассмотренных клинических данных, которые усилили преобладающие гендерные роли[10].

Теории Зигмунда Фрейда усилили традиционалистскую аргументацию. Стандартным человеком для Фрейда был мужчина; женщина была, в его понимании, ненормальной человекой без пениса, чья психологическая структура концентрировалась вокруг попыток компенсировать его недостаток. Несмотря на то, что многие аспекты теории Фрейда оказались полезными в формировании феминистской теории, именно мнение Фрейда о

---

[8] Элиза Боулдинг, эссе "Public Nurturance and the Man on Horseback" в сборнике под ред. Мег Мюррей Face to Face: Fathers, Mothers, Masters, Monsters — Essays for a Non-sexist Future (Уэстпорт, штат Коннектикут, 1983 г.), стр. 273—291.

[9] Уильям Олкотт, The Young Woman's Book of Health (Бостон, 1850 г.) и Эдвард г. Кларк, Sex in Education or a Fair Chance for Girls (Бостон, 1878 г.) — типичные примеры взглядов девятнадцатого века. Недавнее обсуждение воззрений девятнадцатого века на женское здоровье можно найти в книге под ред. Мэри С. Хартман и Луиз Баннер Clio's Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women (Нью-Йорк, 1974 г.). Также см. статьи за авторством Энн Дуглас Вуд, Кэрол Смит-Розенберг и Регины Морантц.

[10] Бессознательный патриархальный предрассудок, встроенный в так называемые социальные психологические эксперименты, был впервые обличён в эссе Наоми Вайсштайн "Kinder, Küche, Kirche as Scientific Law: Psychology Constructs the Female" в сборнике под ред. Робин Морган Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement (Нью-Йорк, 1970 г.), стр. 205—220.

том, что для женщин «анатомия — это судьба», дало новую жизнь и силу теории мужского превосходства[11].

Зачастую упрощённое применение фрейдовской теории к воспитанию детинь и распространение его в популярных руководствах подкрепили старые мнения о том, что главная роль женщины — рождение и воспитание детинь. Именно популяризированная доктрина Фрейда стала нормативом для учительниц, социальных работниц и широкой аудитории СМИ[12].

Не так давно социальный биолог Э. О. Уилсон предложил традиционалистам и традиционалисткам новый взгляд на гендер в аргументе, который применяет дарвинистские идеи о естественном отборе к человеческому поведению. Уилсон и его последовательницы и последователи утверждают, что человеческое поведение, «адаптивное» для выживания групп, закрепляется в генах; к такому поведению причисляют такие сложные черты как альтруизм, верность и материнство. Они не только заявляют, что группы, практикующие половое разделение труда, в которых женщины растят и воспитывают детинь, имеют эволюционное преимущество, но и утверждают, что такое поведение каким-то образом становится генетическим наследием, в котором необходимые психологические и физические склонности для таких социальных образований избирательно развиваются и генетически отбираются. Материнство — роль не только социально предначертанная, но и удовлетворяющая женским физическим и психологическим потребностям. Так биологический детерминизм снова становится предписанием, а на самом деле — политической защитой статуса-кво, говоря научным языком[13].

Феминистки-критикессы обнаружили замкнутый логический круг, отсутствие доказательства и ненаучные предположения социальной биологии Уилсона[14]. С точки зрения не-учёной, наиболее очевидное заблуждение социальной биологии — неисторичность и игнорирование того, что

---

[11] Традиционный фрейдистский взгляд: Зигмунд Фрейд, «О женской сексуальности» (1931 г.), The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, изд. 21 (Лондон, 1964 г.); Эрнест Джонс, статья «Раннее развитие женской сексуальности», научный журнал International journal of Psycho-Analysis, изд. 8 (1927 г.), 459—472; Зигмунд Фрейд, «Некоторые психические следствия анатомического различия полов» (1925 г.) в Standard Edition, изд. 19 (1961 г.); Эрик Эриксон, «Детство и общество» (Нью-Йорк, 1950 г.); Хелен Дойч, Psychology of Women, изд. 1 (Нью-Йорк, 1944 г.). Также см. обсуждение ревизионистской фрейдистской позиции у Джин Бейкер Миллер (ред.), Psychoanalysis and Women (Хармондсворт, Англия, 1973 г.).

[12] Как пример: Фердинанд Лундберг и Мариния Фарнхэм (д.м.н.), Modern Women: The Lost Sex (Нью-Йорк, 1947 г.).

[13] Эдвард О. Уилсон, Sociobiology: The New Synthesis (Кембридж, штат Массачусетс, 1975 г.), в особенности последняя глава, Man: From Sociobiology to Sociology.

[14] Рут Блейер, Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women (Нью-Йорк, 1984 г.), гл. 2. См. также Марвин Лоу, статья "Sociobiology and Sex Differences", научный журнал SIGNS, изд. 4, номер 1 (осень 1978 г.), стр. 118—125.

Специальный выпуск SIGNS, "Development and the Sexual Division of Labor", изд. 7, номер 2 (зима 1981), рассматривает вопрос с феминистской точки зрения, эмпирически и теоретически. Обратите внимание на статью Марии Патриции Фернандез Келли "Development and the Sexual Division of Labor: An Introduction", стр. 268—278.

современные женщины и мужчины живут не в природе. История цивилизации описывает процесс, в ходе которого людини отдалялись от природы через изобретение и развитие культуры. Традиционалисты и традиционалистки игнорируют технологический прогресс, благодаря которому детинь могут вскармливать искусственными смесями, а их воспитанием могут заниматься не исключительно матери. Они игнорируют влияние изменяющейся продолжительности жизни и меняющихся жизненных циклов. Пока детская смертность благодаря коллективной гигиене и современному медицинскому знанию не сократилась до такого уровня, что родительницы могли быть уверены, что их ребёнка доживёт до совершеннолетия, женщинам действительно приходилось вынашивать много детинь, чтобы выжила хоть кто-то. Точно так же бóльшая продолжительность жизни и меньшая детская смертность изменили циклы жизни женщин и мужчин. Данные изменения были связаны с индустриализацией и произошли в западной цивилизации (для белых) к концу девятнадцатого века, и позже — для бедных и меньшинств из-за неравномерного распределения медицинских и социальных благ. Если до 1870 года брак и уход за детинями были неразрывно связаны — мать, отец или оба могли умереть до того, как младшая ребёнка достигнет совершеннолетия, — в современном американском обществе мужья и жены могут жить вместе ещё 12 лет после достижения младшей ребёнкой совершеннолетия, а женщины чаще переживают мужей примерно на 7 лет[15].

Тем не менее, традиционалисты и традиционалистки хотят, чтобы женщины следовали тем же ролям и занимались теми же делами, которые были им предначертаны в новом каменном веке. При этом культурные изменения, которые освободили мужчин от бремени биологической необходимости, они принимают. Вытеснение тяжёлого физического труда трудом машин они считают прогрессом; лишь женщины, по их мнению, обречены всегда служить виду так, как завещала биология. Заявить, что из всех человеческих занятий только женский уход за детинями неизменен и вечен, значит обречь половину человечества к более низкой ступени существования: к природе, а не к культуре.

Качества, которые могли способствовать выживанию в новом каменном веке, современным людиням больше не нужны. Неважно, обусловлены ли эти качества, такие как агрессия или забота, генетически или культурно, очевидно, что мужская агрессивность, которая была крайне полезна в каменном веке, подвергает опасности выживание людинь в веке ядерном. В то время, когда перенаселение и истощение природных ресурсов представляют угрозу выживанию человечества, сдерживать женский репродуктивный потенциал может быть более «адаптивно», чем его стимулировать.

---

[15] Изложение влияния демографических изменений на женщин представлено в эссе Роберта Уэллса "Women's Lives Transformed: Demographic and Family Patterns in America, 1600—1970" в сборнике под ред. Кэрол Рут Беркин и Мэри Бет Нортон "Women of America, A History" (Бостон, 1979 г.), стр. 16—36.

Далее, в противовес любому аргументу, основанному на биологическом детерминизме, феминистки ставят под вопрос скрытые мужецентричные установки в науках о людинях. Они утверждают, что в биологии, антропологии, зоологии и психологии эти установки привели к такому прочтению научных доказательств, которое исказило их смысл. Так, например, поведение животных очеловечивают, и мы получаем патриархов из самцов шимпанзе[16]. Многие феминистки утверждают, что ограниченное число подтверждённых биологических различий полов было сильно преувеличено культурными интерпретациями, и что значимость половых различий сама по себе — продукт культуры. Половые признаки — биологическая данность, но гендер — продукт исторического процесса. Женщины рожают детинь — это обусловлено полом; женщины ухаживают за детинями — и это обусловлено гендером, культурным конструктом. Закрепление положения женщины в обществе — по большей части вина гендера[17].

Давайте уделим немного внимания теориям, которые отвергают универсальность женского подчинения и постулируют существование либо более ранней стадии женского превосходства (матриархата), либо равенства женщин и мужчин. Основные такие теории — марксистско-экономические и матерналистские.

Марксистский анализ оказал значительное влияние на вопросы, которые задают учёные-феминистки. Основной труд по данной теме — «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Фридриха Энгельса, который описывает «всемирно-историческое поражение женского пола» как событие, вытекающее из развития частной собственности[18]. Энгельс, основываясь на своих выводах из работ этнографок и девятнадцатого века и теоретикесс, таких как И. Я. Бахофен и Л. Г. Морган, предположил, что до формирования частной собственности существовали бесклассовые коммунистические общества[19]. Такие общества могли быть (а могли и не быть) матриархальными, но они были эгалитарными. Энгельс предположил «примитивное» разделение труда между полами:

> Мужчина воюет, ходит на охоту и рыбную ловлю, добывает продукты питания в сыром виде и изготовляет необходимые для этого орудия. Женщина работает по дому и занята приготовлением пищи и одежды — варит, ткёт, шьёт. Каждый из

---

[16] Критика лучше всего изложена в серии обзорных эссе в научном журнале SIGNS: Мэри Браун Парли, "Psychology", изд. 1, номер 1 (осень 1975 г.), стр. 119—138; Кэрол Стэк и др., "Anthropology", там же, стр. 147—160; Риза М. Вотер, "Psychology", изд. 2, номер 1 (осень 1976 г.), стр. 120—146; Луиза Ламфер, "Anthropology", изд. 2, номер 3 (весна 1977 г.), стр. 612—627.

[17] Гейл Рубин, эссе "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex" в сборнике под ред. Райтер "Anthropology of Women", стр. 159.

[18] Фредерик Энгельс «Происхождение семьи, частной собственности и государства» под ред. Элеанор Ликок (Нью-Йорк, 1972 г.).

[19] И. Я. Бахофен, "Myth, Religion and Mother Right" в пер. Ральфа Мангейма (Принстон, 1967); Льюис Генри Морган, «Древнее общество, или Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации» под ред. Элеанор Ликок (Нью-Йорк, 1963 г.; переиздание печати 1877 г.).

них — хозяин в своей области: мужчина — в лесу, женщина — в доме. Каждый является собственником изготовленных и употребляемых им орудий… То, что изготовляется и используется сообща, составляет общую собственность: дом, огород, лодка[20].

Описание примитивного полового разделения труда Энгельса схоже с описанием европейских крестьянских домохозяйств в доисторические времена. Этнографическая информация, на основании которой были сделаны выводы, позже была опровергнута. В большинстве примитивных обществ прошлого и всех современных обществах охоты и собирательства женщины добывают 60 или более процентов пищи. Для этого они зачастую уходят далеко от дома, а младениц и детинь несут с собой. Кроме того, предположение о существовании лишь одного способа и шаблона полового разделения труда ложно. Задачи, выполняемые мужчинами и женщинами, сильно отличалась от культуры к культуре и во многом зависели от экологической ситуации, в которой проживают людини[21]. Энгельс полагал, что в племенных обществах развитие животноводства привело к возникновению торговли и к тому, что стадами стали владеть отдельные главы семейств, предположительно мужчины, но не смог объяснить, как к этому пришло[22]. Излишки от стада присваивались мужчинами и стали частной собственностью. Получив в своё распоряжение такую частную собственность, мужчины стремились закрепить право собственности за собой и своим потомством — для этого был сформирован институт моногамной семьи. Контролируя половую функцию женщины через требование девственности до брака и установление двойных стандартов в браке, мужчины обеспечивали законность своего потомства и таким образом защищали своё имущественное право. Энгельс выделял связь между разрушением старых родственных отношений, основанных на коллективном хозяйстве, и появлением индивидуальной семьи как экономической единицы.

С развитием государства моногамная семья развилась в патриархальную, в которой женский домашний труд «стал частным занятием; жена сделалась главной служанкой, была отстранена от участия в общественном производстве». Энгельс заключает:

Ниспровержение материнского права было *всемирно-историческим поражением женского пола*. Муж захватил бразды правления и в доме, а жена была лишена

[20] Ф. Энгельс, «Происхождение семьи, частной собственности и государства», стр. 218.

[21] Результаты изучения разделения труда по признаку пола в 224 обществах: Мёрдок, Our Primitive Contemporaries (Нью-Йорк, 1934 г.) и Мёрдок, статья "Comparative Data on the Division of Labor by Sex" в журнале Social Forces, изд. 15, номер 4 (май 1937 г.), стр. 551—553. Подробная оценка и феминистская критика этих данных изложена в книге Карен Сакс, Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality (Уэстпорт, штат Коннектикут, 1979 г.), главы 2 и 3.

[22] Ф. Энгельс, «Происхождение семьи, частной собственности и государства», стр. 220—221.

своего почётного положения, закабалена, превращена в рабу его желаний, в простое орудие деторождения[23].

Энгельс использует термин *Mutterrecht* — «материнское право», взятый у Бахофена, для описания родства по материнской линии, когда собственность мужчины переходила не к его детиням, но к детиням его сестры. Он также принимает модель «исторического» развития семейной структуры Бахофена от группового брака до моногамного. Он объясняет, что моногамный брак воспринимался женщиной как улучшение её положения, так как с ним она получила «право принадлежать только одному мужчине». Энгельс также подчёркивает институционализацию проституции, которую он называет неизменным атрибутом моногамного брака.

Предположения Энгельса о природе женской сексуальности подвергались критике как отражение его собственных сексистских викторианских ценностей, необоснованно предполагавших, что стандарты женского благочестия девятнадцатого века могут объяснить действия и взгляды женщин на рассвете цивилизации[24]. И всё же Энгельс внёс большой вклад в наше понимание женского положения в обществе и истории:

1. Подчеркнул связь между структурными изменениями родственных отношений и изменений в разделении труда с одной стороны и женским положением в обществе с другой.
2. Показал связь между становлением частной собственности, моногамного брака и проституции.
3. Продемонстрировал связь между экономическим и политическим превосходством мужчин и их контролем над женской половой функцией.
4. Отнеся «всемирно-историческое поражение женского пола» к периоду формирования древних государств, основываясь на превосходстве имущих элит, он дал этому событию историчность.

Хотя Энгельс не мог доказать ни одного из своих предположений, он определил основные теоретические вопросы на следующее столетие. Он также ограничил обсуждение «женского вопроса», предлагая убедительное, имеющее единственную причину объяснение и указывая на конкретное событие, которое сравнил с революционным «переворотом». Если причина женского «порабощения» лежала в развитии частной собственности и институтов, которые из неё развились, то из этого следует, что ликвидация частной собственности женщин освободит. В любом случае, бóльшая часть

---

[23] Там же, стр. 137, первая цитата; стр. 120—121, вторая цитата.

[24] Противоположная биолого-детерминистская теория выдвинута Мэри Джейн Шефри, д.м.н., в работе The Nature and Evolution of Female Sexuality (Нью-Йорк, 1972 г.). Шефри заявляет, что неограниченная способность женщин к получению оргазма и постоянный эструс были проблемой для возникшей общественной жизни в период неолита. Женская биология способствовала конфликтам среди мужчин и подавляла групповую кооперацию, из-за чего мужчины установили мужское половое доминирование и табу на инцест в целях контроля социально-деструктивного потенциала женской сексуальности.

теоретической работы по вопросу возникновения женского подчинения была направлена в сторону доказательства, углубления или опровержения работы Энгельса.

Базовые предположения Энгельса о природе полов были основаны на принятии эволюционных теорий биологии, но его большая заслуга состоит в том, что он указал на влияние социальных и культурных сил на структурирование и определение отношений полов. Параллельно модели социальных отношений он развил эволюционную теорию отношения полов, в которой моногамный брак в среде рабочего класса в социалистическом обществе стоял на вершине развития. Связывая таким образом отношения полов и изменение общественных отношений, он отошёл от биологического детерминизма традиционалистов и традиционалисток. Подчёркивая конфликт полов, свойственный институту, возникшему внутри отношений частной собственности, он усилил связь между экономико-социальными переменами и тем, что мы сейчас называем гендерными отношениями. Он определил моногамный брак, сформировавшийся на ранней стадии развития общества, как «порабощение одного пола другим, как провозглашение неведомого до тех пор во всей предшествующей истории противоречия между полами». И далее, очень важно:

> …первая появляющаяся в истории противоположность классов совпадает с развитием антагонизма между мужем и женой при единобрачии, и первое классовое угнетение совпадает с порабощением женского пола мужским[25].

Данные утверждения открыли множество многообещающих путей для построения теорий, о которых будет сказано далее. Но определение Энгельсом отношений полов как «классового антагонизма» было тупиком, который долгое время останавливал теоретикесс от должного понимания различий между классовыми отношениями и отношениями полов. Дело осложнялось марксистским требованием, чтобы вопросы отношений полов были подчинены вопросам классовых отношений, причём не только теоретически, но и практически в политике, везде, где на это хватит власти. Новое феминистское учение только недавно начало формировать теоретические инструменты, с помощью которых можно исправить эти ошибки.

Структуралист-антрополог Клод Леви-Стросс также предлагает теоретическое объяснение тому, почему женское подчинение необходимо для формирования культуры. Но, в отличие от Энгельса, Леви-Стросс предполагает существование единственного блока, из которого мужчины построили культуру. Леви-Стросс видит табу на инцест как универсальный человеческий механизм, который лежит в корне социальной организации:

---

[25] Ф. Энгельс, «Происхождение семьи, частной собственности и государства», стр. 129.

> Запрет на инцест — это в меньшей степени правило, запрещающее брак с матерью, сестрой или дочерью, и в большей — правило, которое обязывает мать, сестру или дочь быть отданной другим. Это первостепенное правило дара[26].

«Обмен женщинами» — первая форма торговли, в которой женщины становятся товаром и «овеществляются», то есть воспринимаются больше как вещь, а не как человека. Обмен женщинами, согласно Леви-Строссу, знаменует начало подчинения женщин. Он также усугубляет половое разделение труда, что институционализирует мужское превосходство. Леви-Стросс, тем не менее, видит табу на инцест как положительный и необходимый шаг в сторону создания человеческой культуры. Маленьким самодостаточным племенам приходилось либо воевать с соседствующими, либо искать ключ к мирному сосуществованию. Табу на эндогамию (отношения внутри племени) и инцест помогли построить мирное взаимодействие и привели к формированию племенных союзов.

Антропологиня Гейл Рубин точно описывает систему обмена и её посягательства на женщин:

> «Обмен женщинами» — это компактный способ выражения социальных отношений системы родства, в которой мужчины имеют определённые права на своих родственниц, а женщины не имеют аналогичных прав… на своих родственников-мужчин. … [это система], в которой женщины ограничены в праве распоряжаться собой[27].

Стоит отметить, что в теории Леви-Стросса мужчины — субъекты, которые облагают женщин набором структур и отношений. Такое предположение не может считаться приемлемым. Как это произошло? Почему обменивались именно женщинами, почему не мужчинами, не маленькими дочерями и сыновьями? Даже при условии функциональной пользы такой системы, почему женщины на это соглашались?[28] Эти вопросы мы рассмотрим в следующей главе в стремлении разработать рабочую гипотезу.

Влияние Леви-Стросса на теоретикесс феминизма выразилось в переносе фокуса внимания с поиска экономических первопричин к изучению систем символов и смыслов в обществах. Наиболее влиятельной работой является эссе Шерри Ортнер 1974 года, в котором она убедительно доказывает, что в каждом известном обществе женщины воспринимаются как более близкие к природе, чем к культуре[29]. Так как каждая культура обесценивает природу и стремится возвыситься над ней, подчинив себе, женщина становятся символом

---

[26] Клод Леви-Стросс, The Elementary Structures of Kinship (Бостон, 1969 г.), стр. 481.

[27] Гейл Рубин, эссе "Traffic in Women" в сборнике под ред. Райтер "Anthropology of Women", стр. 177.

[28] Феминистскую критику теории Леви-Стросса можно найти в работе Сакс, Sisters, стр. 55—61.

[29] Шерри Ортнер, эссе "Is Female to Male as Nature Is to Culture?" в сборнике под ред. Розальдо и Ламфер Woman, Culture and Society, стр. 67—88.

низшего, неполноценного существа. Ортнер показала, что женщин воспринимали так потому, что:

1) женское тело и его функции кажутся близкими к природе;
2) в связи со своими телесными функциями женщины помещаются в те социальные позиции (роли), которые считаются более низкими, чем мужские;
3) традиционные женские роли, в свою очередь, порождают определённую психологию женщины, которая также рассматривается как менее окультуренная[30].

Это краткое эссе породило долгие и крайне информативные дебаты среди антропологинь и теоретикесс от феминизма, и они продолжаются до сих пор. Ортнер и её сторонницы настаивают на универсальности женского подчинения, если не в самих общественных отношениях, то в системе символов общества. Противницы этой точки зрения оппонируют к универсальности, критикуют её неисторичность и отказываются ставить женщин в положение пассивных жертв. Также они подвергают сомнению неявное принятие существования неизменной и непреложной дихотомии женского и мужского с позиции феминистского структурализма[31].

Сейчас мы не будем говорить о полноте и сложности этого идущего феминистского спора, но обсуждение универсальности женского подчинения уже породило столько альтернативных объяснений, что даже согласные знают про недостатки такой постановки вопроса. По мере углубления спора становится всё яснее, что построенные на одной причине объяснение и заявления об универсальности не могут адекватно ответить на вопрос о причинах. Огромный вклад функционалистской позиции — обнаружение узости исключительно экономических объяснений, в то время как склонные подчёркивать биологию и экономику сейчас вынуждены разбираться с силой систем верований, символов и идей. Помимо прочего, распространённое мнение большинства феминисток о социальной природе гендера составляет наиболее серьёзный интеллектуальный вызов традиционалистским объяснениям.

Есть и другая теоретическая позиция, заслуживающая серьёзного внимания, во-первых, потому, что она феминистична по смыслу и намерениям, и, во-вторых, потому, что представляет историческую традицию мысли о женщинах. Это матерналистская теория, она построена на принятии биологических различий полов как данности. Большинство феминисток-матерналисток также считают половое разделение труда, основанное на разнице биологических признаков, неизбежностью, тем не менее, некоторые

---

[30] Там же, стр. 73—74.

[31] Спор хорошо описан в двух сборниках эссе: Шерри Б. Ортнер и Гариетт Уайтхэд (ред.), Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality (Нью-Йорк, 1981 г.) и Кэрол МакКормак и Мэрилин Страсерн (ред.), Nature, Culture and Gender (Кембридж, Англия, 1980 г.).

из современных мыслительниц пересматривают эту позицию. Матерналистки резко отличаются от традиционалисток выводом о равенстве или даже превосходстве женщин.

Первая крупная объяснительная теория, построенная на принципах матернализма, была разработана И. Я. Бахофеном в оказавшей большое влияние книге «Материнское право»[32]. Работа Бахофена повлияла на Энгельса и Шарлотту Перкинс Гилман, с ней проводит параллели в рассуждениях Элизабет Кейди Стэнтон. Множество феминисток двадцатого века приняли его этнографические данные и анализ литературных источников и построили на их основании множество различных теорий[33]. Идеи Бахофена сильно повлияли на Роберта Бриффо, а также на юнгианскую школу аналитикесс и теоретикесс, чья работа обрела широкую популярность и значимость в Америке двадцатого века[34].

Основные положения Бахофена имеют эволюционистский и дарвинистский характер; он описывает разные стадии эволюции общества, которое развивается от варварства до современного патриархата. Ценный вклад Бахофена заключается в заявлении, что женщины в первобытных обществах развивали культуру, и что существовал период «матриархата», который вывел человечество из варварства. Бахофен выражается об этом периоде красноречиво и поэтично:

> На самых глубоких ступенях человеческого бытия единственным светлым мгновением в жизни, единственным наслаждением в пучине бездонного бедствия была материнская любовь… Ухаживая за своим потомством, женщина раньше, чем мужчина, научается распространять любящую заботу за пределы своего «я», на другое существо… Отсюда и начинается рост всякой цивилизации, отсюда всё благо жизни, отсюда преданность, забота и оплакивание умерших[35].

Несмотря на высокую оценку роли женщины в тёмном прошлом, Бахофен расценивал подъем патриархата в западной цивилизации как триумф превосходящей религиозной и политической мысли и организации, как противопоставление историческому развитию в Азии и Африке. Но он, как и его последовательницы и последователи, выступал в защиту внедрения «женского принципа» заботы и альтруизма в современное общество.

Американские феминистки девятнадцатого века развили полноценную матерналистскую теорию, основанную не сколько на Бахофене, сколько на их

---

[32] Иоганн Яков Бахофен, «Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur» (Штутгарт, 1861 г.). Здесь и далее цитируется как «Материнское право».

[33] См также: Шарлотта Перкинс Гилман, "Women and Economics" (Нью-Йорк, 1966, г., перепечатанное издание 1898 г.); Хелен Динер, Mothers and Amazons: The First Feminine History of Culture (Нью-Йорк, 1965 г.); Элизабет Гулд Дэвис, The First Sex (Нью-Йорк, 1971 г.); Эвелин Рид, Women's Evolution (Нью-Йорк, 1975 г.)

[34] Роберт Бриффо, The Mothers: A Study of the Origins of Sentiments and Institutions, в 3 томах. (Нью-Йорк, 1927 г.); см. также Джозеф Кэмпбелл, «Введение» к «Материнскому праву» Бахофена, стр. xxv—xvii.

[35] Бахофен, «Материнское право», стр. 79.

собственном переопределении патриархальной доктрины об «отдельной женской сфере». И всё же в их мыслях были параллели с идеями Бахофена о врождённых положительных «женских» качествах. Феминистки девятнадцатого века и в Америке, и в Англии считали женщин более альтруистичными, чем мужчины, из-за материнского инстинкта и образа жизни, и более целомудренными из-за якобы более слабой половой конституции. Они верили, что эти характеристики, которые они, в отличие от Бахофена, зачастую приписывали женской *исторической роли* воспитательницы потомства, дали женщинам особую миссию: спасти общество от разрушительности, соперничества и насилия, созданных мужчинами, обладающими неоспоримым доминированием. Элизабет Кейди Стэнтон, в частности, развила тезис, в котором сочетались философия естественного права и американский национализм с матернализмом[36].

Стэнтон писала во времена, когда в молодой Американской республике переопределялись традиционалистские идеи о гендере. В колониальной Америке, как и в Европе восемнадцатого века, женщин воспринимали как подчинённых и зависимых от родственников-мужчин в семье, даже если их считали, особенно в колониях и на приграничных территориях, партнёршами в экономической жизни. Им было отказано в равном доступе к образованию, участию в общественной жизни и влиянии на неё. Теперь, когда мужчины создали новое государство, они дали женщине новую роль «матери республики», ответственной за взращивание граждан-мужчин, которые поведут за собой общество. Теперь республиканки должны были стать полновластными хозяйками в доме, равно как мужчины ещё сильнее закрепили за собой общественную, и в том числе экономическую, жизнь. Разделённые по признаку пола сферы, как говорится в «культе истинной женственности», стали общепринятым мировоззрением. Мужчины институционализировали своё доминирование в экономике, образовании и политике, а женщин поощряли приспособиться к своему подчинённому положению с помощью идеологии, которая дала их материнской функции высшую ценность[37].

В первой половине девятнадцатого века американки в теории и практике переопределили положение, которое они должны занимать в обществе. В то время как ранние феминистки принимали существование разделённых сфер как данность, они преобразовали значение этой концепции в борьбе за женское право и обязанность участвовать в общественной сфере благодаря превосходству её качеств и силы, воплощённой в роли матери. Стэнтон трансформировала доктрину разделённых сфер в феминистский тезис, говоря,

---

[36] См. также речи Элизабет Кейди Стэнтон у Эллен Дюбуа (ред.), Elizabeth Cady Stanton and Susan B. Anthony: Correspondence, Writings, Speeches (Нью-Йорк, 1981 г.).

[37] Про сдвиг в отношении к женщинам см. Мэри Бет Нортон, Liberty's Daughters: The Revolutionary Experience of American Women, 1750—1800 (Бостон, 1980 г.), гл. 8, 9 и заключение; Линда Кербер, Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America (Чапел-Хилл, 1980 г.), гл. 9.

что женщины имеют право на равенство, потому что они — гражданки, и потому обладают теми же естественными правами, что и мужчины, и потому, что как *матери* они лучше подходят для того, чтобы делать общество лучше.

Похожий матерналистско-феминистский тезис был сформулирован в идеологии позднего суфражистского движения и тех реформаторок, которые, как Джейн Аддамс, заявляли, что женская сфера деятельности распространяется и на «муниципальное хозяйствование». Интересно, что современные феминистки-матерналистки делали аналогичные заявления, основываясь на психологических данных и доказательствах исторического опыта женщин как людинь, исключённых из сферы политики. Дороти Диннерстайн, Мэри О'Брайен и Адриенна Рич — современные представительницы длинного ряда матерналисток[38].

Благодаря принятию биологических половых различий как данности матерналистки девятнадцатого века не так озадачивались вопросом истоков патриархата, как их последовательницы из двадцатого века. Но, начиная с Бахофена, отрицание универсальности женского подчинения было неоспоримым пунктом матерналистской эволюционной позиции. Матерналистки утверждали, что до патриархата существовала альтернативная модель общественного строя — поэтому поиск матриархата занимал центральное положение в их мысли. Подтверждение существования матриархальных обществ в любом регионе в любой период времени придало бы женским требованиям равенства и доли власти больший авторитет и вес. До недавнего времени возможное доказательство представляло бы собой сочетание археологических свидетельств, мифов, религиозных свидетельств, артефактов неясного назначения, связываемых догадками. Центральным аргументом в пользу существования матриархата является повсеместное наличие образов Богини-Матери во множестве древних религий, из чего матерналистки делали вывод о существовании в прошлом женской власти. Мы в подробностях обсудим эволюцию Богини-Матери в Главе седьмой; сейчас

---

[38] Идеи об особенном отношении женщин к реформам и общественной деятельности прослеживаются в работах Джейн Аддамс. Эта мысль дошла до Мэри Бирд, которая подкрепила её историческими свидетельствами в работе Women's Work in Municipalities (Нью-Йорк, 1915 г.). Примеры современной матерналистской позиции: Адриенна Рич, Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution (Нью-Йорк, 1976 г.), Дороти Диннерстайн, The Mermaid and the Minotaur (Нью-Йорк, 1977 г.). Мэри О'Брайен постулирует объяснительную теорию, в которой репродуктивный труд поставлен в параллель с экономическим внутри марксистской идеологии, в работе The Politics of Reproduction (Бостон, 1981 г.)

Эта позиция лежит в основе идеологии женского движения за мир и выдвигается феминистками-экологинями, к примеру, Сьюзен Гриффин, Woman and Nature: The Roaring Inside Her (Нью-Йорк, 1978 г.), Робин Морган, The Anatomy of Freedom: Feminism, Physics, and Global Politics (Нью-Йорк, 1982 г.).

Иную матерналистскую дискуссию предлагает Элис Росси в статье A Biosocial Perspective on Parenting в научном журнале Daedalus, издание 106, номер 2 (весна 1977 г.), стр. 1—31. Росси принимает социобиологические аргументы и использует их в феминистских целях. Она призывает к реструктуризации социальных институтов, чтобы дать женщинам выполнять функцию материнства и вскармливания без отказа от равенства и возможностей. Росси без критики принимает неисторичные и ненаучные заявления социобиологии и отличается от многих феминисток тем, что не ратует за равное разделение обязанностей по уходу за детинями с мужчинами. Но её позиция заслуживает внимания как вариация матерналистской мысли и в силу её роли пионерки феминистской критики в области социологии.

мы подчёркиваем, насколько сложно делать выводы об общественных строях, в которых женщины обладали властью, из таких свидетельств. В свете исторических доказательств сосуществования символического поклонения женщинам и их фактического *низкого* статуса, таких как культ Девы Марии в Средневековье, культ хозяйки плантации в довоенной Америке, или же голливудских звёзд в современном обществе, едва ли возможно приравнять такие свидетельства к историческим доказательствам.

Этнографические свидетельства, на которых основывали свои позиции Бахофен и Энгельс, были во многом раскритикованы современными антропологинями. Они оказались доказательствами не «матриархата», но матрилокальности и матрилинейности. В противовес более ранним мнениям, показать связь между структурой родственных связей и социальным положением женщин невозможно. В большинстве матрилинейных обществ экономические и семейные решения принимает родственник-мужчина, обычно брат или дядя женщины[39].

Сейчас есть множество современных антропологических свидетельств, которые описывают относительно эгалитарные общественные устройства и сложные, разнообразные социальные решения вопроса разделения труда[40]. Работы базируются в основном на современных племенных обществах и некоторых примерах из девятнадцатого века. Это поднимает вопрос, особенно для историкесс — можно ли на этих данных делать выводы относительно доисторических людинь. Так или иначе, судя по имеющимся данным, наибольший эгалитаризм обнаруживается в среде обществ охоты и собирательства, характеризующихся экономической независимостью. Женщине нужны услуги охотника, чтобы обеспечить себя и своих детинь мясом. Охотнику нужны услуги женщины, которая обеспечит его едой на время охоты или в случае, если она окажется неудачной. Как мы наблюдали ранее, в таких обществах женщины добывают бóльшую часть потребляемой еды, однако еда, добытая во время охоты, повсеместно считается более ценной и используется для обмена дарами. Племена охоты и собирательства вкладываются в экономическую кооперацию и обычно не враждуют с соседними племенами. Соперничество выражается ритуально в состязаниях по пению или атлетике, но в повседневной жизни не поощряется. Как обычно, исследовательницы в этой области имеют разногласия в интерпретации свидетельств, но наиболее подробное рассмотрение свидетельств позволяет

---

[39] Мартин и Вурхис в работе Female of the Species (стр. 187) описывают экономические паттерны в такого рода обществах.

[40] Хороший литературный обзор есть в работе Н. Таннер и А. Цильман (см. сноску 7), а также у Сакс, Sisters and Wives, гл. 2 и 3.

сделать вывод, что в таких обществах относительный статус мужчин и женщин — это «разные, но равные»[41].

Антропологини во многом не сходятся в том, как категоризировать общества. Некоторые феминистки-антропологини и писательницы интерпретировали комплементарность или даже отсутствие очевидной мужской власти как доказательство эгалитаризма или даже женской власти. Так, Элеанор Ликок описывает высокий статус женщин племени ирокезов, особенно до европейского вторжения: их важную общественную роль в контроле распределения пищи и участие в Совете старейшин. Ликок интерпретирует данные факты как доказательство «матриархата», определяя термин как то, что «женщины обладали общественным авторитетом в главных областях общественной жизни»[42]. Другие антропологини, рассматривая те же данные и отмечая относительно высокий статус и власть ирокезок, фокусируются на том, что женщины из племени ирокезов никогда не были ни политическими предводительницами племени, ни вождинями. Они также указывают на уникальность случая ирокезов, корни которой лежат в обильности природных ресурсов в области, заселённой ими[43]. Также необходимо указать, что во всех обществах охоты и собирательства вне зависимости от экономического и социального статуса женщины всегда в чем-то подчинены мужчинам. Нам не известно ни об одном обществе, в котором женщины как класс имеют право на принятие решений *более сильное*, чем мужчины, где они определяют правила полового поведения или контролируют браки.

Именно в растениеводческих обществах мы наиболее часто видим женщин, главенствующих или имеющих большое влияние в экономической сфере. В обзоре 515 растениеводческих обществ в 41 % случаев женщины главенствовали в сфере культивации, однако исторически такие общества развивались в направлении оседлых поселений и пахотного земледелия, в котором мужчины властвуют над экономикой и политикой[44]. Среди

---

[41] Мартин и Вурхис, Female of the Species, стр. 190. Примеры таких исследовательских разногласий см. в сноске 43 далее и у Ликок об эскимосах; различные интерпретации: Джин Л. Бриггс, эссе "Eskimo Women: Makers of Men" в сборнике под ред. Кэролин Дж. Маттиассон Many Sisters: Women in Cross-Cultural Perspective (Нью-Йорк, 1974 г.), стр. 261—304, и Элиза Боулдинг, The Underside of History: A View of Women Through Time (Боулдер, штат Колорадо, 1976 г.), стр. 291.

[42] Элеанор Ликок, статья "Women in Egalitarian Societies" в сборнике под ред. Клаудии Кунц Becoming Visible: Women in European History (Бостон, 1977 г.), стр. 27.

[43] Подробное описание и анализ такой позиции касательно женщин племени ирокезов см. в статье Джудит К. Браун "Iroquois Women: An Ethnohistoric Note" в сборнике под ред. Райтер Anthropology of Women, стр. 235—251. Анализ в сборнике под ред. Мартин и Вурхис Female of the Species, стр. 225—229 интересен для выделения властной позиции женщин племени ирокезов без определения её как матриархата.

Аналогичное утверждение Элеанор Ликок о существовании матриархата подвергает сомнению Фарб (стр. 212—213) и Пола Уэбстер в эссе "Matriarchy: A Vision of Power" в Райтер, Anthropology, стр. 127—156.

[44] Мартин и Вурхис, Female of the Species, стр. 214. См. также: Дэвид Аберле, эссе "Matrilineal Descent in Crosscultural Perspective" в сборнике под ред. Кэтлин Гу и Дэвида Шнайдера Matrilineal Kinship (Беркли, 1961 г.), стр. 657—727.

изученных растениеводческих обществ большинство — патрилинейные, несмотря на главенствующую экономическую роль женщин. Матрилинейные растениеводческие общества появляются в определённых экологических условиях — на границах лесов, где отсутствуют стада одомашненных животных. Из-за того, что подобные условия обитания пропадают, матрилинейные общества почти исчезли.

Подытоживая результаты исследований касательно женской власти, можно заключить:

1. Бóльшая часть свидетельств равенства женщин и мужчин в обществах исходит из матрилинейных и матрилокальных обществ, которые исторически являются переходными и сейчас исчезают.
2. В то время как матрилинейность и матрилокальность дают женщинам некоторые права и привилегии, принятие окончательных решений внутри родственной группы всё ещё осуществляется старшими мужчинами.
3. Патрилинейность не предполагает подчинения женщин, как и матрилинейность не равна матриархату.
4. Как показало время, матрилинейные общества были неспособны адаптироваться к конкурентным, эксплуататорским, техно-экономическим системам и уступили место патрилинейным обществам.

Позиция против универсальности доисторического матриархата в полной мере подтверждается антропологическими свидетельствами. Однако споры о матриархате всё ещё бурлят, в основном потому, что сторонницы теории матриархата дали довольно размытое определение этому термину, чтобы включить в него прочие различные категории. Одни определяют матриархат как общество, где женщины доминируют над мужчинами, своего рода патриархат наоборот, и не могут привести антропологические, этнологические или исторические доказательства. Они опираются на данные мифов и религий[45]. Другие называют матриархатом любой общественный строй, в котором у женщин есть власть над каким-либо аспектом общественной жизни. Третьи включают в этот ряд любое общество, в котором женщины обладают

[45] Подробный обзор литературы об амазонках можно найти в работе Эбби Кляйнбаум The Myth of the Amazons (Нью-Йорк, 1983 г.). Кляйнбаум заключает, что амазонки никогда не существовали, а миф об их существовании служил укреплению патриархальной идеологии.

относительно высоким социальным статусом[46]. Последнее определение размыто настолько, что вообще не может считаться категорией. Я считаю, о матриархате можно говорить тогда, когда женщины обладают властью *над* мужчинами, а не наравне с ними, когда эта власть включает в себя общественные отношения и внешние связи, и когда женщины принимают главные решения не только в своей семье, но и во всём обществе. Наряду с моим прошлым рассуждением, такая власть должна была бы включать в себя определение ценностей и систем объяснений в обществе, а также власть, позволяющую определять и контролировать половое поведение мужчин. Стоит заметить, что я определяю матриархат как обратное отражение патриархата. Согласно такому определению, я заключаю, что матриархального общества никогда не существовало.

В мире существовали и до сих пор существуют общества, в которых женщины разделяют с мужчинами власть во многих или в некоторых аспектах жизни, и общества, в которых женщины имеют значимое влияние на мужчин. Также в истории существуют и существовали женщины, которые обладали всей или почти всей властью мужчин, которых они представляли или чьё место занимали, такие как царицы и правительницы. Как будет рассказано далее, возможность разделения экономической и политической власти с мужчинами своего класса или положения было привилегией некоторых женщин высшего класса, что ещё сильнее привязывало их к патриархату.

Имеются археологические свидетельства существования обществ нового каменного и бронзового века, где женщины пользовались большим уважением, что также может означать, что они обладали некоторой властью. Бóльшая часть этих свидетельств состоит в наличии женских фигурок, которых определяют как богинь плодородия; для бронзового века это художественные изделия, изображающие женщин с почётом и признаками высокого статуса. Мы будем оценивать свидетельства о богинях в Главе седьмой и рассматривать месопотамские общества бронзового века на протяжении всей настоящей книги. Теперь кратко обсудим свидетельства в одном конкретном случае, который зачастую приводят в пример сторонницы существования матриархата, — свидетельства, найденные в Чатал-Хююке, в Анатолии (современная Турция).

---

[46] Вне зависимости от семейной структуры и организации родства высокий статус женщин не обязательно означает власть. Розальдо убедительно заявляет, что даже в тех случаях, где женщина обладает формальной властью, она не обладает авторитетом. Она приводит в пример племя ирокезов. В этом матрилинейном обществе некоторые женщины занимали влиятельные позиции и участвовали в Совете старейшин, но только мужчины могли его возглавлять. Примером патриархально организованной культуры, в которой женщины обладают экономической властью, служит еврейский штетл, явление начала двадцатого века. Женщины вели торговлю, зарабатывали деньги и контролировали семейный бюджет, оказывали заметное влияние на политику через слухи, заключение брачных союзов и через влияние на сыновей. Но женщины почитали своих отцов и мужей и почитали богослова — по определению мужчину — как обладателя наиболее высокого статуса в поселении. См. Мишель Розальдо, глава "A Theoretical Overview" в сборнике под ред. Розальдо и Ламфер Woman, Culture and Society, стр. 12—42.

Раскопки Джеймса Мелларта, особенно в Хаджиларе и Чатал-Хююке, пролили важный свет на ранние стадии градостроительства в данном регионе. Чатал-Хююк, поселение нового каменного века, в котором проживали шесть—восемь тысяч человек, строилось последовательными слоями в течение примерно 530 лет (6250—5720 г. до н. э.) — новые города возводились на развалинах старых поселений. Сравнение разных культурных слоёв поселения Чатал-Хююка и более старой маленькой деревни, Хаджилара (построена между 7040 и 7000 г. до н. э.), позволяет изучить историческое развитие раннего общества[47].

Город Чатал-Хююк по строению был схож с ульем — он состоял из отдельных жилищ, мало отличающихся по размеру и обстановке. В дома входили с крыши, по лестнице; в каждом доме имелся очаг из глинобитного кирпича и печь. В каждом доме была большая платформа для сна, под которой находили погребённые скелеты женщин и иногда детинь. В разных комнатах также находились меньшие платформы, под ними иногда находили погребения мужчин или детинь, но никогда мужчин и детинь вместе. Женщин хоронили с зеркалами, украшениями, орудиями из кости и камня; мужчин — с их оружием, кольцами, бусами и орудиями. Также в поселении находили деревянные сосуды и ткани, что говорит о высоких умениях поселенок, их специализации, а также о развитой торговле. Мелларт обнаружил коврики из тростника, плетёные корзины, множество изделий из обсидиана — это показывает, что город торговал с далёкими поселениями и был довольно богатым. В более поздних слоях были найдены свидетельства употребления большого разнообразия продуктов и злаков, а также одомашнивания овец, коз и собак.

Мелларт считает, что в домах хоронили только привилегированных людинь. Из 400 похороненных только у одиннадцати были «охровые» захоронения — их скелеты были раскрашены красной охрой, что Мелларт считает признаком высокого статуса. В силу того, что большинство из них — женщины, Мелларт заключает, что у женщин в этом обществе был высокий статус, и предполагает, что они могли быть жрицами. Это свидетельство в некоторой степени ослаблено тем фактом, что из 222 скелетов взрослых людинь, найденных в Чатал-Хююке, 136 принадлежали женщинам, что является отклонением от обычного соотношения[48]. Если бы затем Мелларт обнаружил, что большинство «охровых» могил принадлежало женщинам, это

---

[47] Следующее описание основано на работе Джеймса Мелларта Qatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia (Нью-Йорк, 1967 г.). Также: Джеймс Мелларт, статья "Excavations at Qatal Hüyük, 1963, Third Preliminary Report" в научном журнале Anatolian Studies, изд. 14 (1964 г.), стр. 39—120; Джеймс Мелларт, "Excavations at Çatal Hüyük, 1965, Fourth Preliminary Report" в научном журнале Anatolian Studies, изд. 16 (1966 г.), стр. 165—192; Иэн А. Тодд, Qatal Hüyük in Perspective (Менло Парк, 1976 г.).

[48] Лоуренс Энджел, статья "Neolithic Skeletons from Çatal Hüyük", научный журнал Anatolian Studies, изд. 21 (1971 г.), стр. 77—98, 80. Окрашивание скелетов охрой стало возможно благодаря тому, что тела, по всей видимости, сначала оставляли стервятникам, которые очищали их от плоти, а потом хоронили. Различные настенные рисунки на месте раскопок иллюстрируют этот процесс.

могло бы просто вписаться общее соотношение полов популяции. Однако это указывает на то, что женщины тоже могли обладать высоким статусом, если предположения Мелларта о значении «охровых» захоронений верны.

Отсутствие улиц, большой площади или дворца, а также одинаковый размер и однотипная обстановка домов позволили Мелларту предполагать, что в Чатал-Хююке не было ни иерархии, ни центральной политической власти — она была разделена между населением. Первое предположение кажется уместным и может быть подкреплено сравнительным анализом с другими находками, но разделение власти подтверждено быть не может. Власть, за отсутствием дворцовой структуры и формального органа управления, могла принадлежать главам семейств или группе старейшин. Ни одна из находок Мелларта не доказывает разделения власти.

Различные слои Чатал-Хююка открывают необыкновенное количество храмов, богато украшенных настенными росписями, гипсовыми рельефами и статуями. На нижних слоях раскопок не было найдено образных представлений людинь — только быки и бараны, рисунки животных и рога быков. Мелларт объясняет, что это символические представления богов-мужчин. В слое, соответствующем 6200 г. до н. э., появляются первые изображения женщин с гипертрофированной, непропорциональной грудью, ягодицами и бёдрами. Некоторые женщины изображены сидящими, некоторые — в процессе родов; они окружены рельефами в виде грудей на стенах, некоторые вылеплены в форме черепов и челюстей животных. Также здесь найдена занимательная статуэтка мужчины и женщины, обнимающих друг друга, и ещё одна статуэтка женщины, держащей ребёнку. Мелларт говорит, что это статуэтки богинь, и отмечает ассоциацию их с жизнью и смертью (зубы хищников и челюсти на грудях); он также подмечает их ассоциацию с цветочными, злаковыми и плодовыми узорами в украшениях стен, с леопардами (символом охоты) и хищниками (символом смерти). В поздних слоях боги-мужчины не представлены.

Мелларт заявляет, что мужчина в Чатал-Хююке был предметом гордости; его ценили за способность к половому акту и деторождению, и понимали его роль в рождении детинь. Он считает, что мужчины и женщины делили власть и контроль над обществом на раннем периоде, и что и мужчины, и женщины принимали участие в охоте. Последнее основано на свидетельствах в виде настенных рисунков, которые изображают женщин, участвующих в сцене ритуала или охоты, включающей оленя и кабана. Это заключением кажется крайне преувеличенным, учитывая, что оба рисунка также изображают множество мужчин-охотников, окружающих животное, в то время как женщин изображено только двое, обе с широко расставленными ногами, что может нести половой символизм, но так или иначе несовместимо с участием

женщин в охоте[49]. Исходя из структуры построек и платформ Мелларт заключает, что организация общества была матрилинейной и матрилокальной. Последнее, исходя из свидетельств, наиболее вероятно. Он считает, что женщины развивали земледелие и распоряжались урожаем. Из отсутствия свидетельств о кровавых жертвоприношениях в храмах он делает вывод об отсутствии центральной власти и касты воинов и говорит, что во всём Чатал-Хююке на протяжении тысячи лет нет свидетельств войн. Мелларт также ратует за тот факт, что женщины создали религию нового каменного века и в основном именно они создавали произведения искусства.

Описанные находки и свидетельства интерпретировались по-разному. В научном обзоре П. Сингх подробно описывает найденные Меллартом свидетельства и помещает их в контекст других поселений нового каменного века, однако опускает все заключения Мелларта, кроме касающихся экономики города[50]. Иэн Тодд, участник некоторых раскопок в Чатал-Хююке, в исследовании 1976 г. отмечает, что из-за ограниченного характера раскопок в Чатал-Хююке заключения о расслоении общества преждевременны. Он соглашается, что археологические находки показывают сложную структуру общества, но заключает, что «неизвестно, было ли общество на самом деле матриархальным»[51]. Анна Барстоу после внимательной оценки соглашается с большинством открытий Мелларта. Она обращает внимание на важность его наблюдений о прославлении плодовитости и силы женщин и их роли в создании религии, но не находит доказательств существования матриархата[52]. Руби Рорлих рассматривает те же свидетельства и из них заключает наличие матриархата. Она без критики принимает выводы Мелларта и заявляет, что его наблюдения опровергают универсальность мужской власти в человеческих обществах. Эссе Рорлих важно тем, что привлекает внимание к различным видам свидетельств изменений в обществах в сфере отношений полов в период формирования древних государств, но размытие ею разницы между эгалитаризмом женщин и мужчин и матриархатом мешает нашему видению[53].

Находки Мелларта важны, но его выводы о роли женщины следует воспринимать с осторожностью. Существуют чёткие свидетельства матрилокальности и почитания женщин-богинь. Периодизация начала этого культа неоднозначна: Мелларт связывает его с зарождением земледелия,

---

[49] Мелларт, "Fourth Preliminary Report". Стоит отметить, что предположения Мелларта и его интерпретации в отчётах с мест раскопок гораздо более сдержаны, чем его более поздняя книга. Также см. Тодд, Çatal Hüyük in Perspective, стр. 44—45.

[50] Пурушоттам Сингх, Neolithic Cultures of Western Asia (Лондон, 1974 г.), стр. 65—78, 85—105.

[51] Тодд, Çatal Hüyük in Perspective, стр. 133.

[52] Анна Барстоу, статья "The Uses of Archeology for Women's History: James Mellaart's Work on the Neolithic Goddess at Çatal Hüyük", научный журнал Feminist Studies, изд. 4, номер 3 (октябрь 1978 г.), стр. 7—18.

[53] Руби Рорлих-Левит, эссе "Women in Transition: Crete and Sumer" в сборнике Бриденталь и Кунц Becoming Visible, стр. 36—59; Руби Рорлих, статья "State Formation in Sumer and the Subjugation of Women", научный журнал Feminist Studies, изд. 6, номер 1 (весна 1980 г.), стр. 76-102. Мои ссылки в основном относятся к последнему эссе.

которое, как он считает, повысило статус женщин. Как мы увидим далее, для большинства обществ более характерно обратное. Мелларт мог усилить свою позицию, используя находки коллеги, Лоуренса Энджела, который путём анализа скелетов обнаружил значительный прирост продолжительности жизни женщин неолита относительно палеолита с 28,2 до 29,8 лет. Такой почти двухгодовой прирост следует оценивать в сравнении со средней продолжительностью жизни в Чатал-Хююке — 34,3 года. Другими словами, хотя мужчины жили на четыре года дольше женщин, продолжительности жизни женщин в сравнении с прошлым периодом значительно выросла. Прирост можно объяснить переходом от охоты и собирательства к земледелию, что могло дать женщинам более важную роль в культуре[54]. Наблюдения Мелларта об отсутствии войн в Чатал-Хююке следует оценивать с учётом обилия свидетельств о войнах и воюющих обществах в соседних регионах. И, наконец, нельзя забывать о том, что около 5700 года до н. э. жительницы внезапно и по необъяснимой причине оставили поселение, что может означать либо военное поражение, либо неспособность общества адаптироваться к изменяющимся экологическим условиям. Так или иначе, это подтверждает, что общество с относительно эгалитарными отношениями полов не выжило[55].

И всё же Чатал-Хююк открывает неопровержимые доказательства существования своего рода альтернативной патриархату модели. Учитывая это и другие свидетельства, о которых мы уже упоминали, можно утверждать, что женское подчинение не было повсеместным, даже если доказательств существования матриархальных обществ нет. Но женщины, как и мужчины, сильно нуждаются в последовательной системе объяснений, которая не только говорит, что есть что и почему оно стало таким, как есть, но и открывает альтернативное видение будущего[56]. Перед тем как перейти к обсуждению исторических свидетельств становления патриархата, мы представим такую гипотетическую модель — чтобы дать свободу разуму и душе, поиграть с возможностями и рассмотреть альтернативы.

---

[54] Энджел (см. сноску 48), стр. 80—96.

[55] Тодд, Çatal Hüyük in Perspective, стр. 137.

[56] Пола Уэбстер после анализа свидетельств в пользу матриархата заключила, что его существование не может быть доказано, но объяснила, что женщинам был необходим «образ матриархата», который помог бы им создать своё будущее вопреки всепоглощающим свидетельствам бессилия и подчинения. См. Пола Уэбстер, эссе "Matriarchy: A Vision of Power" в сборнике под ред. Рейтер Anthropology of Women, стр. 141—156; также Джоан Бамбергер, эссе "The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society" в сборнике под ред. Розальдо и Ламфер Woman, Culture and Society, стр. 263—280.

ГЛАВА ВТОРАЯ

Рабочая гипотеза

Вот простое предположение, от которого мы будем отталкиваться в построении теорий о прошлом — женщины и мужчины построили цивилизацию сообща[1]. Двигаясь от конечного результата и рассуждая в обратном направлении, мы задаём уже не вопрос о единственной причине «происхождении» патриархата. Мы спрашиваем: как женщины и мужчины в ходе построения общества и создании того, что мы называем западной цивилизацией, пришли к тому, что есть сейчас? Отойдя от концепции женщин как жертв истории, которыми пользуются жестокие мужчины, необъяснимые «силы» и социальные институты, мы должны будем разгадать основную загадку — участие женщины в создании системы, которая её подчиняет. Полагаю, что оставить поиск вдохновляющего прошлого — поиск матриархата — есть первый шаг в верном направлении. Создание компенсаторных мифов о женщинах далёкого прошлого не поможет эмансипации женщин настоящего и будущего[2]. Патриархальный образ мысли настолько сильно вплетён в наш мыслительный процесс, что его невозможно искоренить, прежде не осознав, а это требует целенаправленных усилий. Так, размышляя о доисторическом прошлом женщин, мы так сильно застреваем в мужецентричной системе объяснений, что единственная альтернативная модель, которая сразу вырисовывается в сознании — обратная. Если не патриархат, значит, был матриархат. Несомненно, существовало множество

[1] Данные мои идеи основаны на подходе, впервые сформулированном Мэри Бирд в работе Woman as Force in History (Нью-Йорк, 1946 г.). Я работала с этой темой на всём протяжении своих исторических исследований. В частности, см.: Герда Лернер, The Majority Finds Its Past: Placing Women in History (Нью-Йорк, 1979 г.), гл. 10—12.

[2] Обсуждение психологической потребности современных женщин в примере матриархата из далёкого прошлого представила Пола Уэбстер в эссе "Matriarchy: A Vision of Power" в сборнике под ред. Райны Райтер Toward an Anthropology of Women (Нью-Йорк, 1975 г.), стр. 141—156.

разных систем, по которым мужчины и женщины организовали общество и распределяли власть и ресурсы. Никакие имеющиеся археологические свидетельства не могут служить достаточным и убедительным основанием, чтобы построить научно достоверную модель важного периода перехода от охоты и собирательства нового каменного века к оседлым земледельческим обществам. Путь антропологинь, которые на примерах современных обществ охоты и собирательства делают умозаключения об обществах пятого тысячелетия до нашей эры, не менее умозрителен, чем путь философинь и религиоведок, которые делают выводы, основываясь на информации из литературы и мифов. Суть в том, что большинство теоретических моделей мужецентричны и принимают естественность патриархата, а немногие феминистские модели неисторичны и потому, я считаю, неудовлетворительны.

Правильный анализ положения женщины и того, как оно пришло к текущему состоянию, поможет нам создать вдохновляющую теорию. Нужно оценивать гендер в контексте истории, анализировать его выражение в разнообразных и переменчивых обществах. Антропологиня Мишель Розальдо пришла к подобному заключению, однако исходила из другой точки зрения. Она писала:

> Искать истоки значит, в конце концов, думать, что то, чем мы являемся сейчас, есть нечто иное, чем продукт нашей истории и нашего современного социального мира, и, более конкретно, что наша гендерная система первозданна, постоянна и неизменна по определению[3].

Так, наш поиск становится поиском истории системы патриархата. Придать системе мужского доминирования историчности и утверждать, что её функции и проявления меняются со временем значит резко свернуть с устоявшейся традиции. Эта традиция мистифицировала патриархат, сделав его неисторичным, вечным, невидимым и неизменным. Однако именно благодаря переменам в социальных и образовательных возможностях, ставших доступными женщинам в девятнадцатом и двадцатом веках, большое число женщин смогли наконец критически оценить процесс, в ходе которого мы помогали создавать и поддерживать систему. Только сейчас мы можем осмыслить роль женщины в истории и так сформировать сознание, которое

---

[3] Мишель Розальдо, статья "The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding", научный журнал SIGNS, изд. 5, номер 3 (весна 1980 г.), стр. 393.

Розальдо раскрывает эти взгляды в неопубликованной работе "Moral/Analytical Dilemmas Posed by the Intersection of Feminism and Social Science", подготовленной для конференции Conference on the Problem of Morality in the Social Sciences, Беркли, март 1980 г. Следующее заявление кажется мне особенно уместным: «Оспаривая взгляд, в котором мы либо жертвы жестокого общественного строя, либо бессознательные продукты естественной природы, что (к несчастью) унизительно, феминистки отметили нашу нужду в теориях, похожей на то, как актрисы строят свои миры; к взаимодействиям, наделяющим значимостью, к культурным и символьным формам, в условиях которых организуются ожидания, высказываются желания, присуждаются призы, а итогам придаётся смысл» (стр. 18).

эмансипирует женщин. Это сознание также может освободить мужчин от нежелательных и неугодных последствий системы мужского доминирования.

Подходя к задаче как историкессы, мы должны отказаться от объяснений одной причиной. Мы должны предполагать, что, если и когда события происходят одновременно, они не обязательно проистекают одно из другого. Мы должны полагать, что такие комплексные изменения, как базовые изменения в структуре родства, наиболее вероятно происходили в результате взаимодействия разных сил. Мы должны проверять любую гипотезу, разработанную для модели, как сравнительно, так и кросскультурно. Положение женщин в обществе должно всегда рассматриваться в сравнении с положением мужчин той же социальной группы в то же время.

Мы должны доказать теорию не только вещественными доказательствами, но и доказательствами из письменных источников. В то время как мы будем искать «закономерности» и схожести, мы должны быть открыты к тому, что в крайне различных процессах из-за воздействия различных факторов могут возникнуть аналогичные результаты. Помимо этого, мы должны помнить, что положение женщин в обществе может меняться с течением времени, причём не только по форме, но и по смыслу. К примеру, социальную роль наложницы первого тысячелетия до нашей эры невозможно оценить по стандартам двадцатого и девятнадцатого века. Пример настолько очевидный, что, кажется, о нем не нужно напоминать, однако именно такие ошибки зачастую допускают при обсуждении прошлого женщин. В особенности, гендер в большинстве обществ имеет такую сильную символическую, идеологическую и правовую значимость, что его невозможно полностью понять, если не принимать во внимание все аспекты его смысла.

Моя гипотетическая конструкция предлагается лишь как одна из множества возможных. Даже на ограниченном географическом пространстве Древнего Ближнего Востока, должно быть, переход к патриархату произошёл множеством разных путей. Так как мы, скорее всего, никогда точно не узнаем, что случилось, мы можем только строить предположения о том, что могло произойти. Такие утопические взгляды в прошлое несут важный смысл для тех, кто хочет создать теорию — знание того, что могло случиться, позволяет строить новые интерпретации. Это позволяет строить предположения о том, что может произойти в будущем, без ограничений, которые накладывают устаревшие и узкие концепции.

Начнём с переходного периода, когда примерно три миллиона лет назад из приматов эволюционировали гоминиды, и рассмотрим простейшую диаду — мать и дитя. Первое свойство, которое отличает человеку от остальных приматов — более длительный и беспомощный период младенчества. Это прямое следствие прямохождения, которое привело к сужению женского таза и родовых путей из-за вертикального положения тела. Одним из следствий является то, что человеческие детини рождаются менее зрелыми, чем детёныши других приматов, и их голова относительно меньше

для облегчения прохождения через родовые пути. Далее, в противоположность наиболее высокоразвитым приматам, человеческие детини рождаются без шерсти и потому гораздо больше нуждаются в тепле. Не имея подвижного большого пальца ног, как у приматов, они не могут цепляться за мать, а потому матери держат детинь у груди на руках или, позднее, с помощью механических средств поддержки[4]. Прямохождение и вертикальное положение тела также привели к формированию более развитой руки, появлению отстоящего большого пальца и бóльшей сенсорной координации. Одно из последствий состоит в том, что человеческий мозг развивается в течение долгих лет младенчества и полной зависимости, и потому он может воспринимать изменения через обучение и культурное воздействие совсем иначе, чем развивается мозг животных. Нейрофизиологиня Рут Блейер использует эти факты в убедительном аргументе против теорий, постулирующих «врождённость» характеристик человеки[5].

Переход от потребления еды на месте к её собирательству для дальнейшего потребления, возможно, не только самой человекой, но и другими, стал ключевым для человеческого развития. Это наверняка стимулировало социальные взаимодействия, изобретение и совершенствование различных ёмкостей и медленное увеличение размера мозга в ходе эволюции. Нэнси Таннер предполагает, что забота женщин о беспомощных младеницах дала наибольший импульс к развитию этих навыков, в то время как мужчины, возможно, долгое время продолжали добывать еду в одиночку. Она предполагает, что именно эти занятия привели к первому использованию орудий, чтобы срезать и разделывать растения с детинями на руках и выкапывать корни. В любом случае, выживание младеницы зависело от качества заботы матери. «Аналогично, чем эффективнее мать занималась собирательством, тем лучше питалась и она сама, и потому её продолжительность жизни и фертильность увеличивались»[6].

Как Таннер и Блейер, мы предполагаем, что в медленном развитии от прямоходящих гоминид к полностью развитым людиням неандертальского периода (100 тыс. лет до н. э.) женщины играли ключевую роль. Спустя некоторое время после этого периода в Африке, Европе и Северной Азии развилась массовая охота группами мужчин; наиболее ранние свидетельства существования луков и стрел датируются лишь 15 тысячами лет назад. В силу того, что большинство объяснений существования разделения труда по

---

[4] Нэнси Мэйкпис Таннер, On Becoming Human (Кембридж, Англия, 1981 г.), стр. 157—158. Также см. Нэнси Таннер и Адриенна Цильман, статья "Women in Evolution, Part I: Innovation and Selection in Human Origins", научный журнал SIGNS, изд. 1, номер 3 (весна 1976 г.), стр. 585—608.

[5] Рут Блейер, Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women (Нью-Йорк, 1984 г.), гл. 3, в частности стр. 55 и 64—68. Такое же мнение высказывается в эссе Клиффорда Гиртца "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man" в его книге «Интерпретация культур» (Нью-Йорк, 1973 г.), стр. 33—54.

[6] Там же, стр. 144—145; цитата — стр. 145.

половому признаку предполагают существование обществ охоты и собирательства, следует уделить больше внимания обществам палеолита и раннего неолита.

Именно из неолита до нас дошли сохранившиеся свидетельства в виде рисунков на стенах пещер и фигурок, предполагающих повсеместное почитание Богини-Матери. Мы можем понять, почему мужчины и женщины выбрали её как первую форму религиозности, учитывая психологическую связь матери и ребёнки. Пониманием сложности и важности этой связи в большинстве своём мы обязаны современным достижениям психоанализа[7]. Как показал Фрейд, при первом соприкосновении ребёнки с миром её «я» и окружение почти нераздельны. Окружение, состоящее в основном из матери как источника пищи, тепла и удовольствия, постепенно отделяется от «я», когда младенец улыбается или плачет, чтобы добиться удовлетворения потребностей. Когда потребности ребёнки не удовлетворены, и она испытывает тревогу и боль, ассоциируемые с холодом и голодом, она учится осознавать непреодолимую силу «того, что снаружи» — матери. Современные психологические исследования дают детальное представление о комплексном взаимодействии матери и ребёнки, о том, как телесная реакция матери, улыбка, речь помогают построить концепцию мира и «я» ребёнки. Именно из этого человеческого взаимодействия ребёнка начинает получать удовольствие от возможности оказывать влияние на окружение. Стремление к автономности и признанию личности возникают в сопротивлении ребёнки непреодолимому присутствии матери.

Объяснения психоанализа, на которых строятся эти выводы, исходят из изучения материнства в современных западных обществах. Несмотря на это, они выделяют критическую важность познания ребёнкой полной зависимости и материнской всеподавляющей власти для формирования её характера и личности. Во времена, когда законы против детоубийства, наряду с доступностью искусственного вскармливания, тёплыми комнатами и одеялами дают детиням социальную защиту вне зависимости от намерений матери, эта «подавляющая власть матери» кажется более символической, чем реальной. В течение более чем двух сотен лет другие опекунши обоих полов могут при необходимости обеспечить ребёнку материнской заботой, не подвергая опасности её шансы на выживание. Цивилизованное общество поместило себя между матерью и ребёнкой и изменило само материнство. Однако в примитивных условиях, до создания институтов цивилизации, реальная власть матери над ребёнкой, должно быть, вызывала благоговение. Только руки матери и её забота защищали ребёнку от холода, только её грудное молоко могло дать питание, необходимое для выживания. Её безразличие и отвержение значили верную смерть. Дающая жизнь мать

---

[7] См. сноску 11 к Главе первой. Также: Карен Хорней, Feminine Psychology (Нью-Йорк, 1967 г.); Клара Томпсон, On Women (Нью-Йорк, 1964 г.); Гарри Стэк Салливан, The Interpersonal Theory of Psychiatry (Нью-Йорк, 1953 г.), гл. 4—12.

действительно имела власть над жизнью и смертью. Неудивительно, что женщины и мужчины, наблюдая за впечатляющей и таинственной силой женского рода, обратились к вере в Богиню-Мать[8].

Этим я хочу подчеркнуть *нужду*, которая создала первоначальное разделение труда, согласно которому женщины заняты уходом за детинями. Тысячелетиями от него зависело выживание группы, и никаких вариантов не было. В жестоких и опасных условиях жизни первобытных людинь выживание до взрослого возраста как минимум двух детинь у каждой пары требовало множества беременностей каждой женщины. Точные данные о продолжительности жизни доисторических людинь найти сложно, но оценки на основе изучения скелетов полагают, что в палеолит и неолит людини жили примерно тридцать—сорок лет. В детальном исследовании 222 скелетов взрослых людинь из Чатал-Хююка, о котором говорилось ранее, Лоуренс Энджел делает вывод, что средняя продолжительность жизни взрослых женщин составляла 29,8 лет, а мужчин — 34,3 года (подсчёты не учитывают умерших в детстве)[9].

Рождения живой ребёнки самого по себе было недостаточно; женщинам необходимо было вынашивать больше беременностей, и такая тенденция сохранялась в более поздних земледельческих обществах. Младенчество было продолжительным — матери ухаживали за младеницами по два-три года. Так, можно предположить, что для выживания группы было абсолютно необходимо, чтобы большинство женщин по достижении брачного возраста посвящали бóльшую часть взрослой жизни беременности, деторождению и выхаживанию детинь. Логично предположить, что женщины и мужчины примут эту необходимость и создадут в рамках своих культур верования, традиции и ценности для поддержания этой необходимой практики.

Из этого следует, что женщины выбрали или предпочитали такие занятия, которые будут легко сочетаться с материнскими обязанностями. Хотя и справедливо предполагать, что некоторые женщины в каждом племени и

---

[8] В противовес этому, одним из первых проявлений власти, которую мужчины институционализировали в патриархате, была власть мужчины-главы семьи решать, кто из новорождённых будет жить, а кто умрёт. Такая власть воспринималась как победа над законами природы, ведь она шла вразрез ей и прошлому человеческому опыту.

[9] Информация о доисторических популяциях ненадёжна и может подвергаться только грубой оценке. Чиполла полагает, что «непрямое доказательство поддерживает мнение, что в популяциях палеолита была очень высокая смертность. Так как примитивные виды выжили, стоит отметить, что у примитивных людинь также была высокая фертильность. Изучение 187 окаменевших останков неандертальцев открывает нам, что треть из них умерла в возрасте младше 20 лет. Анализ 22 ископаемых останков пекинских синантропов открыло, что 15 из них умерло в возрасте младше 14 лет, трое — младше 29 и трое — в возрасте между 40 и 50 годами». Карло М. Чиполла, The Economic History of World Population (Нью-Йорк, 1962 г.), стр. 85—86.

Лоуренс Энджел, "Neolithic Skeletons from Catal Hüyük", научный журнал Anatolian Studies, изд. 21 (1971 г.), стр. 77—98; цитата на стр. 80.

В современных обществах охоты и собирательства детская смертность в возрасте до года составляет до 60 %. См. эссе Ф. Роуз "Australian Marriage, Land Owning Groups and Institutions" в сборнике под ред. Р. Б. Ли и Ирвен ДеВор Man, the Hunter (Чикаго, 1968 г.), стр. 203.

группе физически были способны охотиться, из этого следует, что женщины могли не хотеть регулярно охотиться на крупную дичь, потому что были физически отягощены ребёнкой: в чреве, на руках или на спине. Тем более, если спящая на спине у матери ребёнка могла не мешать ей охотиться, то кричащая — вполне. Примеры, приводимые антропологинями, изучающими современные общества охоты и собирательства, в которых забота о детинях организована иначе, и женщины иногда принимают участие в охоте, не противоречат вышеупомянутому аргументу[10]. Они только показывают, что общества могут придумывать и пробовать варианты; они не доказывают, что таким был основной образ действий в истории, позволивший обществам выжить. Очевидно, с учётом опасной и короткой жизни, продолжительность которой для неолита была приведена ранее, племена, которые рискуют жизнями своих женщин, приобщая их к охоте или войне и таким образом увеличивая риск получения ими травм, навряд ли будут выживать так же успешно, как племена, в которых женщины заняты другими делами. Так, первое разделение труда по половому признаку, в котором женщины и детини собирали пищу и охотились на мелкую дичь, а мужчины — на крупную, исходит из биологических половых различий[11]. Эти различия состоят не в силе и выносливости, а исключительно в репродуктивной функции, в особенности в возможности женщины вскармливать потомство. После этих слов я хочу обратить внимание, что принятие мной «биологического обоснования» распространяется только на ранние стадии развития человеческого общества и не означает, что дальнейшее разделение труда, основанное на женском материнстве, «естественно». Напротив, я покажу, что мужское превосходство — *историческое* явление, возникшее из-за обусловленной биологией ситуации и переросшее со временем в созданную культурой навязанную структуру.

Мой вывод не предполагает, что все примитивные общества организованы так, чтобы отгородить матерей от экономической занятости. Из изучения примитивных обществ прошлого и настоящего мы знаем, что группы по-разному выстраивают разделение труда по уходу за детинями так, чтобы

---

[10] См. также Карен Сакс, Sisters and Wives: The Past and future of Sexual Equality (Урбана, 1982 г.), гл. 2.

Также возможно, что менструация является помехой в охоте не потому, что негативно сказывается на физическом самочувствии женщины, но из-за влияния запаха крови на животное. Это пришло мне на ум во время недавней поездки на Аляску. Национальная парковая служба в туристических буклетах рекомендует женщинам во время менструации не ходить в дикую местность, так как медведей гризли привлекает запах крови.

[11] Антрополог Марвин Харрис заявляет обратное: что «охота — периодическая деятельность, и ничто не мешает кормящим женщинам оставить детинь под чужим присмотром на несколько часов пару раз в неделю». Харрис заявляет, что мужчина стал специализироваться на охоте в силу того, что обучался воинским навыкам, и именно военные действия служат причиной мужского доминирования и сексизма. Марвин Харрис, "Why Men Dominate Women", Колумбия (лето 1978 г.), стр. 9—13, 39. Это маловероятно, и у нас нет доказательств того, что организованные военные действия предшествовали охоте на крупную дичь, но я считаю, что в любом случае женщины не выбирали бы заниматься охотой или войнами по причинам, которые я упоминала.

Феминистскую интерпретацию этого материала, не идущую на компромисс с «биологическим детерминизмом», можно найти в работе Блейер Science and Gender, гл. 5 и 6.

освободить мать для ряда экономических видов занятости. Некоторые матери берут с собой своих детинь в долгие переходы; в других случаях старшие детини и пожилые занимаются заботой о детинях[12]. Очевидно, связь между вынашиванием детинь и уходом за ними для женщин предопределена культурно и обусловлена социальными манипуляциями. Я хочу обратить внимание, что самое раннее разделение труда по половому признаку, когда женщины *выбирали* занятия, совместимые с материнством и уходом за детинями, было *практичным* и потому приемлемым как для мужчин, так и для женщин.

Продолжительный и беспомощный этап младенчества создаёт сильную связь между матерью и ребёнкой. Социально необходимые отношения укрепляются эволюцией на ранних стадиях развития человечества. Сталкиваясь с новыми ситуациями и изменяющейся средой, племена и группы, в которых женщины недостаточно хорошо справлялись с материнскими обязанностями, или в которых не заботились о здоровье и жизни женщин, наверняка не могли выжить и не выжили. Или, если посмотреть по-другому, группы, которые приняли и установили практичное разделение труда по половому признаку, выживали с большей вероятностью.

Мы можем лишь строить теории о личностях и самовосприятии людинь, что жили в условиях неолита. Нужда наверняка ограничивала не только женщин, но и мужчин. Чтобы выйти из пещеры или хижины и напасть на диких животных, имея в руках лишь примитивные орудия, уходить вдаль от дома и рисковать столкнуться с потенциально враждебными соседними племенами, нужна была храбрость. Женщины и мужчины должны были быть храбрыми, чтобы защищаться самим и защищать детинь. Из-за культурно обусловленной склонности фокусироваться на занятиях мужчин этнографки дают нам много информации о последствиях развития уверенности в себе и соперничества у мужчины-охотника. Основываясь на этнографических свидетельствах, Симона де Бовуар предполагала, что именно из раннего разделения труда произрастает неравенство полов, и что именно оно приговорило женщин к «имманентности» — к ежедневному, нескончаемому однообразному труду, — в противовес дерзким подвигам мужчин, что привели к их «трансцендентности». Создание орудий труда, изобретения, совершенствование оружия описываются как следствие мужских занятий по добыче пропитания[13]. Психологический рост женщин получил гораздо меньше внимания и обычно описывался в терминах, больше подходящих современной домохозяйке, чем женщине из племени каменного века. Элиза Боулдинг в обзоре женского прошлого создала антропологическое учение и представила в значительной степени иную интерпретацию. Боулдинг видит в

---

[12] См. также М. Кей Мартин и Барбара Вурхис, Female of the Species (Нью-Йорк, 1975 г.), стр. 77—83; Сакс, Sisters and Wives, стр. 67—84; Эрнестин Фридль, Women and Men: An Anthropologist's View (Нью-Йорк, 1975 г.), стр. 8, 60—61.

[13] Симона де Бовуар, «Второй пол» (Нью-Йорк, 1953 г.; переиздание 1974 г.).

обществах неолита эгалитарное разделение труда, при котором каждый пол развивал навыки и знания, необходимые для выживания группы. Она заявляет, что собирательство требовало соответствующих знаний экологии, растений, деревьев и корней, их питательных и целебных свойств. Она описывает первобытную женщину как хранительницу домашнего очага, изобретательницу глиняных и плетёных сосудов, с помощью которых запасы племени можно было сохранять до тяжёлых времён. Она описывает женщину как хранительницу знаний о растениях, деревьях и плодах, секретов превращения их в целительные снадобья, краски, верёвки, пряжу и одежду. Женщина знала, как превратить растения и тела убитых животных в пищу. Её навыки были так же разнообразны, как навыки мужчины, и настолько же необходимы. Её знания наверняка были шире или по крайней мере не уже, чем его; легко представить, что она считала, что их вполне достаточно. В развитии ритуалов и обрядов, музыки, танцев и поэзии её вклад был таким же, как и его. И к тому же она должна была осознавать свою ответственность за рождение и воспитание детинь. Женщина в обществе до цивилизации, должно быть, была равна мужчине и вполне могла чувствовать своё превосходство над ним[14].

Литература по психоанализу и недавняя феминистская реинтерпретация Нэнси Чодороу дают нам полезные описания процесса, в ходе которого из того факта, что женщины рожают детинь и ухаживают за ними, формируется гендер. Рассмотрим, применимы ли эти теории для описания процесса исторического развития. Чодороу заявляет, что «отношение к матери у девочек и мальчиков системно отличается, начиная с самых ранних периодов»[15]. Девочки и мальчики учатся ожидать от женщин бесконечную принимающую материнскую любовь, но они также ассоциируют с женщинами свои страхи бессилия. Чтобы найти свою идентичность, мальчики развивают себя не-так-как-мать; они идентифицируют себя с отцом и отворачиваются от эмоциональной экспрессии, обращаясь к активным действиям в мире. Из-за того, что за детинями ухаживают женщины, Чодороу пишет:

> ... взрослеющие девочки приходят к определению и ощущению себя неразрывно с остальными; их опыт «себя» включает более гибкие или проницаемые границы своего «я». Мальчики приходят к определению себя как более отдельных и

---

[14] У нас нет надёжных доказательств для заявлений об оригинальности вклада женщин, как нет их и об изобретательности мужчин. Оба заявления основываются на предположениях. В наших целях важно позволить себе свободу предположений о женском вкладе как равном. Единственная опасность заключается в том, что из-за логичности и убедительности наших теорий мы можем выдать их за истину. Именно это и сделали мужчины, но мы не должны повторить их ошибок.

Элиза Боулдинг, The Underside of History: A View of Women Through Time (Болдер-сити, штат Колорадо, 1976 г.), гл. 3 и 4. Также см. В. Гордон Чайлд, Man Makes Himself (Нью-Йорк, 1951 г.), стр. 76—80.

Похожее обобщение, основанное на последних антропологических работах, можно найти в трудах Таннер, Цильман и Сакс, цитированных в сносках 4 и 10.

[15] Нэнси Чодороу, The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender (Беркли, 1978 г.), стр. 91.

самобытных, с бóльшим ощущением жёстких границ своего «я» и дифференциацией. Базовое самоощущение женщины связано с миром, базовое самоощущение мужчины от него отделено[16].

Через определение самости в противоположность заботливой матери мальчики готовятся к участию в общественной сфере. Девочки, идентифицирующие себя с матерью и всегда сохраняющие близкие отношения с ней, даже когда переносят свою любовь на мужчину, больше подготовлены к участию в «сферах отношений». Гендерно-определённые девочки и мальчики готовы «к принятию взрослых гендерных ролей, согласно которым в обществе, основанном на гендерном неравенстве, женщине отводят место преимущественно в сфере репродукции»[17].

Глубокая феминистская реинтерпретация фрейдистского объяснения формирования гендерных личностей Чодороу основывается на индустриальном западном обществе и характерных для него родственных и семейных связях. Сомнительно, что оно вообще применимо к небелым людиням, живущим в таких обществах; нам нужно быть осторожнее, делая из неё выводы. Так или иначе, она делает сильное заявление об определённом психологическом фундаменте, на котором основываются общественные отношения и институты. Она и другие убедительно заявляют, что, если мы хотим изменить отношения полов и покончить с подчинением женщин, необходимо анализировать «материнство» в патриархальных обществах, его структуру и отношения, которые оно порождает[18].

Я предполагаю, что формирование личности, которое Чодороу описывает как результат женского ухода за детинями в современных индустриальных обществах, не имело места в примитивных обществах неолита. Скорее женские дела, связанные с материнством и вскармливанием, а также самодостаточность в собирательстве еды и знания во многих разнообразных жизненно необходимых сферах должны были восприниматься женщинами и мужчинами как источник силы и, возможно, магии. В некоторых обществах женщины ревностно охраняли «тайны» своей группы, своей магии, своих

---

[16] Там же, стр. 169. Похожий анализ, основанный на иных доказательствах, можно найти в работе Кэрол Джиллиган In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development (Кембридж, штат Массачусетс, 1982 г.).

[17] Чодороу, The Reproduction of Mothering, стр. 170, 173.

[18] Адриенна Рич в анализах «института материнства в патриархате» и «принудительной гетеросексуальности» и Дороти Диннерстайн в толковании фрейдистской мысли приходят к похожим заключениям. См. Андриенна Рич, Of Woman Born: Motherhood As Experience and Institution (Нью-Йорк, 1976 г.); Адриенна Рич, статья "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", научный журнал SIGNS, изд. 5, номер 4 (лето 1980 г.), стр. 631—660; Дороти Диннерстайн, The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise (Нью-Йорк, 1977 г.).

М. Розальдо в работе "Dilemmas" (см. сноску 3 ранее) критикует эти психологические теории, потому что они пренебрегают социальным контекстом, в котором происходит родительство, или вообще игнорируют его. При всём восхищении работами Чодороу и Рич я согласна с этой критикой и добавила бы к ней, что в обоих случаях обобщения, применимые к среднему классу индустриальных сообществ, подаются как универсальные.

знаний о целебных травах. Антрополог Луис Пол, описывая деревню гватемальских индейцев двадцатого века, отмечает, что тайна и благоговение, окружающие менструацию, вносят свой вклад в женское «чувство причастности к мистическим силам вселенной». Женщины манипулируют мужским страхом перед тем, что менструальная кровь угрожает их мужской силе, делая менструацию символическим оружием[19].

В цивилизованном обществе именно девочки испытывают наибольшие трудности в формировании своего «я». Я предполагаю, что в первобытных обществах это бремя лежало на мальчиках, чей страх и преклонение перед матерью должны были через коллективное действие преобразоваться в идентификацию с мужской группой. Объединялись ли матери и их детини с другими матерями и детинями для сбора и обработки пищи, или же мужчины привлекали мальчиков в свои группы, остаётся предметом домыслов. Свидетельства сохранившихся примитивных обществ демонстрируют множество вариантов включения разделения труда по половому признаку в социальные институты, которые связывают мальчиков с мужчинами; вот несколько примеров: разная для мальчиков и для девочек подготовка к обрядам инициации, включенность в однополые группы и участие в однополых ритуалах. Охота на крупного зверя в группах неизбежно приводила к формированию связей между мужчинами, которые значительно укреплялись войнами и военной подготовкой мальчиков. Навыки охоты и войны мужчин были необходимы для выживания племени и потому, должно быть, ценились так же высоко, как материнские навыки женщин. Можно предположить, что племена, в которых не было мужчин, способных обороняться и воевать, подчинились племенам, которые воспитывали у своих мужчин эти навыки. Эволюционные аргументы приводились часто, но я также поддерживаю психологический аргумент, основанный на меняющихся исторических условиях. Формирование «я» отдельного мужчины происходило в контексте страха, благоговения и мистического ужаса перед женщиной и, должно быть, побуждало мужчин создавать социальные институты для поддержания своего эго, укрепления уверенности в себе и чувства собственной значимости.

Теоретикессы выдвинули спектр гипотез, объясняющих возвышение мужчины, воина, и склонности мужчин к созданию военных структур. Они варьируются от биологических объяснений (из-за более высокого уровня тестостерона и большей силы мужчины более агрессивны) до психологических (мужчины компенсируют неспособность к деторождению через половое доминирование над женщиной и агрессию к другим мужчинам). Фрейд видел истоки мужской агрессии в эдиповом соперничестве отца и сына за любовь матери и предполагал, что мужчины построили цивилизацию, чтобы компенсировать неудовлетворение их сексуальных инстинктов в

---

[19] Луис Пол, эссе "The Mastery of Work and the Mystery of Sex in a Guatemalan Village" в сборнике под ред. М. З. Розальдо и Луизы Ламфер, Woman, Culture and Society (Стэнфорд, 1974 г.), стр. 297—299.

раннем детстве. Эти идеи оказали значительное влияние на феминисток, начиная с Симоны де Бовуар, что сделало возможным объяснить возникновение патриархата или через мужскую биологию, или через мужскую психологию. Так, Сьюзен Браунмиллер считает, что *способность* мужчин насиловать женщин привела к *стремлению* насиловать женщин, и показывает, как это привело к доминированию мужчин над женщинами и мужскому превосходству. Элизабет Фишер оригинально заявляла, что одомашнивание животных показало мужчинам их роль в размножении, и что практика принудительного спаривания животных привела мужчин к идее изнасилования женщин. Она заявляла, что жестокость и насилие, сопряжённые с одомашниванием животных, привели к мужскому половому доминированию и институционализации агрессии. Позже Мэри О'Брайен детально объясняла возникновение мужского доминирования психологической потребностью мужчин компенсировать неспособность к деторождению через создание институтов доминирования и, как Фишер, отнесла это «открытие» к периоду одомашнивания животных[20].

Приведённые гипотезы, хоть и ведут нас в интересных направлениях, грешат склонностью к поиску объяснения через единственную причину, а те, что основываются на открытиях, связанных с животноводством, в действительности ошибочны. Животноводство, по крайней мере на Ближнем Востоке, было открыто примерно в 8000 г. до н. э., а имеющиеся свидетельства доказывают существование относительно эгалитарных обществ, таких как в Чатал-Хююке, которые практиковали животноводство, в период на 2—4 тыс. лет позднее. Поэтому причинно-следственная связь здесь невозможна. Мне кажется гораздо более вероятным, что распространение межплеменных войн в периоды экономических кризисов повлекло за собой повышение власти отличившихся в войнах мужчин. Как мы обсудим далее, авторитет и высокое положение могли увеличить их склонность к применению власти над женщинами и, позднее, мужчинами своего племени. Но одни эти факторы не объясняют значительные изменения в обществе, которые произошли с приходом к земледелию и оседлому образу жизни. Чтобы понять их в полной мере, теоретическая модель должна учесть практику обмена женщинами[21].

Обмен женщинами — явление, наблюдаемое во многих племенных общинах в разных точках мира, — был описан антропологом Клодом Леви-Строссом как основная причина подчинения женщин. Обмен может принимать различные формы, такие как насильное переселение женщин из родного племени (кража невест); ритуальная дефлорация или изнасилование;

---

[20] См. также: Зигмунд Фрейд, «Недовольство культурой» (Нью-Йорк, 1962 г.); Сьюзан Браунмиллер, Against Our Will: Men, Women and Rape (Нью-Йорк, 1975 г.); Элизабет Фишер, Woman's Creation, Sexual Evolution and the Shaping of Society (Гарден-Сити, штат Нью-Йорк, 1979 г.), стр. 190, 195.

[21] На моё мнение на тему возникновения и следствия мужских войн повлияла работа Марвина Харриса "Why Men Dominate Women", а также переписка и диалоги с Вирджинией Бродайн.

договорные браки. Ему всегда предшествуют табу на эндогамию (отношения внутри племени) и внушение женщинам с раннего детства, что согласиться на принудительный брак — это их долг перед родом, и они обязаны его принять. Леви-Стросс пишет:

> Общие отношения обмена, составляющие брак, устанавливаются не между женщиной и мужчиной… но между двумя группами мужчин, а женщина фигурирует в них лишь как объект обмена, а не как одна из сторон… это остаётся справедливым даже в тех случаях, когда чувства девушки берут в расчёт, как, более того, обычно и бывает. Молчаливым согласием с предлагаемым союзом она либо ускоряет его, либо просто позволяет ему случиться; она не может изменить его суть[22].

Леви-Стросс утверждает, что в этом процессе женщины «овеществляются»; их расчеловечивают и воспринимают больше как вещи, нежели как людинь.

Некоторые феминистки-антропологини приняли эту позицию и развили эту мысль. Матрилокальная структура родства предполагает, что мужчина покидает родную семью и проживает с женой или семьёй жены. Патрилокальная структура предполагает, что женщина покидает родную семью, чтобы жить с мужем или семьёй мужа. Это наблюдаемое явление привело к предположению, что переход структуры родства от матрилинейной к патрилинейной был важной поворотной точкой в отношении полов и должен был сопутствовать подчинению женщин. Но как и почему появились эти структуры? Выше мы обсудили вариант, согласно которому мужчины, вероятно, недавно получившие власть в силу воинских умений, насиловали сопротивляющихся женщин. Но почему обменивались женщинами, а не мужчинами? С. Д. Дарлингтон предлагает объяснение: он видит экзогамию как культурное нововведение, которое входит в обычаи, так как даёт эволюционное преимущество. Он предполагает, что у людинь есть инстинктивное стремление сохранять определённую «плотность населения», оптимальную для данной среды. В племенах она достигается через контроль половой жизни, через ритуалы, воспитывающие женщин и мужчин согласно подобающим половым ролям, а также, если необходимо, посредством абортов, инфантицида и гомосексуальности. Согласно такому крайне эволюционистскому объяснению, для контроля популяции стал необходим контроль над женской половой функцией[23].

Есть и другие возможные объяснения: предположим, между племенами происходил обмен взрослыми мужчинами; что гарантирует их верность

---

[22] Клод Леви-Стросс, «Элементарные структуры родства» (Бостон, 1969 г.), стр. 115.

Современная иллюстрация этого процесса и того, что девочки действительно «не могут изменить его суть», представлена в сборнике под ред. Нэнси Лури Mountain Wolf Woman, Sister of Crashing Thunder (Анн-Арбор, 1966 г.), стр. 29—30.

[23] С. Д. Дарлингтон, The Evolution of Man and Society (Нью-Йорк, 1969 г.), стр. 59.

племени, в которое их отдали? Получается, привязанность мужчин к потомству была недостаточно сильна и не могла гарантировать, что мужчины подчинятся ради блага своих детинь. Мужчины могли напасть на людинь чужого племени; имея опыт охоты и долгих переходов, они могли с лёгкостью сбежать и затем вернуться с оружием с целью отомстить. Женщин, с другой стороны, принудить проще, наиболее вероятно — через изнасилование. Будучи выданными замуж или родив, они будут верны своим детиням и их родне — тем самым сформируется потенциально сильная связь с новым племенем. Как мы увидим далее, именно так исторически развивалось рабство. И вновь биологическая функция женщины объясняет её бóльшую пригодность к новой культурно сформированной роли заложницы.

Можно также предположить, что в качестве залога для мира между племенами могли служить не женщины, а детини обоих полов, как в исторические времена было часто принято у правящих элит. Вероятно, практика обмена женщинами так и получила своё начало. Шёл обмен детинями обоих полов, и с достижением зрелости они вступали в брак в новом племени.

Боулдинг, всегда подчёркивая женскую «власть», предполагает, что именно женщины — как хранительницы очага — участвовали в переговорах, которые привели к формированию межплеменных связей. Женщины благодаря роли посредниц между племенами обретают культурную гибкость и опыт. Женщины, отлучённые от родной культуры, принимают новую и владеют обеими. Знания, полученные таким образом, дают им доступ к власти и, естественно, влиянию[24].

Я считаю наблюдения Боулдинг полезными для воссоздания постепенного процесса, в котором женщины могли инициировать практику обмена женщинами или принять в ней участие. В антропологической литературе можно найти примеры цариц, глав государства, которые собирали много «жён», для которых они затем устраивали браки, благодаря которым приумножалось их царское благосостояние и влияние[25].

Если девочек и мальчиков обменивали как залог, и их потомство входило в новое племя, очевидно, что племя, где больше девочек, чем мальчиков, может увеличить численность гораздо быстрее, чем племя, которое принимает больше мальчиков. Пока детини были угрозой или по крайней мере помехой выживанию племени, таким различиям не придавали значения. Но, если в силу изменения окружающей среды или экономики племени детини становились подспорьем для племени как потенциальная рабочая сила, ожидаемо, что обмен детинями обоих полов уступит место обмену женщинами. Факторы,

---

[24] Боулдинг, Underside, гл. 6.

[25] См., к примеру, случай народа ловеду у Сакс, Sisters and Wives, гл. 5.

которые к этому приводят, хорошо объясняют, на мой взгляд, антропологини от структуралистского марксизма.

Обсуждаемый процесс происходит в разных точках мира в разное время, но демонстрирует закономерность причины и следствия. Приблизительно в то время, когда охота и собирательство или растениеводство уступают место земледелию, организация родственных групп обычно меняется от матрилинейной к патрилинейной, и возникает частная собственность. Здесь, как мы видели, существует разногласие о последовательности событий. Энгельс и его последовательницы считают, что первой возникла частная собственность и повлекла за собой «всемирно-историческое поражение женского пола». Леви-Стросс и Клод Мейясу уверены, что частная собственность развилась из обмена женщинами. Мейясу предлагает детальное описание состояния перехода.

В обществах охоты и собирательства женщины, мужчины и детини вовлечены в добычу пищи и едят то, что добыли. Социальные связи между ними нестабильны, неструктурированы и добровольны. В структурах родства или структурных обменах между племенами нет нужды. Такая концептуальная модель (для которой довольно сложно найти реальные примеры) сменяется переходной, средней стадией — растениеводческим обществом. Урожай, состоящий из корней и черенков, нестабилен и зависит от погоды. Невозможность сохранять урожай по несколько лет порождает зависимость людинь от охоты, рыбалки и сбора дополнительной пищи. В этот период, когда преобладали матрилинейные и матрилокальные системы, выживание группы потребовало демографически уравнять женщин и мужчин. Мейясу заявляет, что биологическая уязвимость в деторождении побудила племена добывать больше женщин из других групп, и что эта тенденция к краже женщин привела к постоянным войнам между племенами. В ходе этого возникла воинская культура. Другое следствие кражи женщин состояло в том, что мужчины-завоеватели или всё племя защищало завоёванных женщин. В это время женщин воспринимали как имущество, как вещь — их овеществили, — а овеществили их мужчины, потому что завоевали их и защищали. Детородная функция женщины сначала воспринималась как ресурс племени, а позже, с появлением правящих элит, начала считаться собственностью конкретной родственной группы.

Это произошло с развитием земледелия. Выращивание зерновых требует сплочённости группы и систематического по времени труда, таким образом усиливая структуру домохозяйства. Чтобы получить урожай одного производственного цикла, людини едят еду и используют семена, произведённые теми, кто трудились на прошлом цикле. В силу того, что количество пищи зависит от доступности рабочих рук, производство становится главной заботой людинь. У этого есть два следствия: это усиливает влияние старших мужчин и побуждает племя иметь больше женщин. В полностью развитом обществе, основанном на пахотном земледелии,

женщины и детини — неотъемлемая часть цикличного и трудозатратного производственного процесса. Детини становятся экономическим ресурсом. На этой стадии племена больше стремятся приобрести женский репродуктивный потенциал, а не самих женщин. Мужчины напрямую не задействованы в деторождении; поэтому обмениваются именно женщинами, а не ими. Эта практика закрепляется в табу на инцест и патрилокальных структурах брака. Старшие мужчины, передающие следующим поколениям знания о производстве, окружают эти знания таинственностью и пользуются властью над молодыми мужчинами, контролируя распределение пищи, знаний и женщин. Они контролируют обмен женщинами, накладывают ограничения на их половое поведение, приобретают частную собственность в лице женщин. Молодые мужчины, чтобы получить привилегию доступа к женщинам, должны предлагать свой труд в помощь старшим. В таких условиях женщины также становятся добычей воинов, что усиливает и укрепляет власть старших мужчин в обществе. Наконец, через свержение матрилинейности и матрилокальности становится возможным «всемирно-историческое поражение женского пола»; оно оказывается полезным племенам, которые к нему приходят.

Важно отметить, что в системе Мейясу контроль над репродукцией (женской половой функцией) *предвосхищает* возникновение частной собственности. Так, Мейясу переворачивает Энгельса с ног на голову — фокус, который Маркс проделал с Гегелем.

Работа Мейясу открывает новые перспективы в обсуждении истоков патриархата, хотя критикессы-феминистки должны оспаривать такую мужецентричную модель, в которой женщины фигурируют только как пассивные жертвы[26]. Также следует отметить, что модель Мейясу делает очевидным тот факт, что овеществляются не женщины, а их детородная функция, но он и другие антропологини-структуралистки продолжают говорить об овеществлении *женщин*. Это различие важно, и обсудим мы его позже. Есть и другие вопросы, на которые эта теория не отвечает. Как старшие мужчины получили контроль над земледелием? Если наши ранние предположения об общественных отношениях полов в обществах охоты и собирательства верны, и если верен общепринятый факт того, что развивали растениеводство женщины, то ожидаемо, что именно женщины будут контролировать продукт земледельческого труда. Но здесь необходимо принять к сведению другие факторы.

Не все общества прошли через стадию растениеводства. Во многих обществах развитие земледелия предваряло животноводство и выпас скота или их сочетание с собирательством. Животноводство, скорее всего, развивали мужчины. Это занятие приводило к накоплению излишков скота,

[26] См. также Максин Молиньё, статья "Androcentrism in Marxist Anthropology", научный журнал Critique of Anthropology, изд. 3, номера 9—10 (зима 1977 г.), стр. 55—81.

мяса или шкур. Можно предположить, что накапливать их будут мужчины, которые их получили своим трудом. Далее, пахотное земледелие требовало физической силы и явно не подходило беременным или кормящим женщинам — они могли разве что помогать. Так земледельческая экономика укрепила контроль мужчин над излишками производства; также излишки можно было завоёвывать в войнах племён. Также на формирование частной собственности в руках мужчин могло потенциально повлиять неравномерное распределение свободного времени. Растениеводство более продуктивно, чем собирательство, и оставляет свободное время, однако распределение этого времени неравномерно: мужчины используют его свободно, так как бесконечная готовка и уход за детинями остаются на женщинах. Так, предположительно, мужчины могли проводить свободное время, совершенствуясь в ремесле, проводя ритуалы для укрепления своей власти и влияния и распределяя излишки ресурсов. И я сейчас не говорю о детерминизме и не пытаюсь манипулировать информацией — совсем напротив. События развивались тем или иным путём, который влёк те или иные последствия, к которым не стремились осознанно ни женщины, ни мужчины. Они осознавали возможные последствия не больше, чем современные мужчины, развивавшие дивный новый мир индустриализации, осознавали последствия в виде загрязнения и влияния на экологию. К моменту осознания самого процесса и его последствий пытаться его остановить его было уже слишком поздно, по крайней мере для женщин.

Датский антрополог Петер Ааби подчёркивает, что свидетельства Мейясу были во многом основаны на европейской модели, включая взаимодействие растениеводства и животноводства, и на примерах индейцев с равнин Южной Америки. Ааби приводит случаи, к примеру, австралийских охотничьих племён, где контроль над женщинами есть, а растениеводства нет. Далее он приводит как пример растениеводческого общества, не перешедшего к мужскому доминированию, ирокезов — у них женщин не овеществляли и не подчиняли. Он заявляет, что в благоприятных природных условиях возможно сохранять демографический баланс внутри племени, не приводя женщин извне. Определяющими или критическими факторами являются не только продовольственные отношения, но также «экология и социобиологическая репродукция...»[27]. Так или иначе, в силу того, что все земледельческие общества овеществляли женскую, а не мужскую репродуктивную функцию, следует заключить, что такие системы в плане расширения и присвоения излишков имеют преимущество над системами, основанными на комплементарности полов. В последних никак невозможно заставить производительниц и производителей увеличить количество производимого.

---

[27] Петер Ааби, статья "Engels and Women", научный журнал Critique of Anthropology, изд. 3, номера 9—10 (зима 1977 г.), стр. 39—43.

Орудия труда нового каменного века были относительно простыми, сделать их могла кто угодно, и земли хватало всем, поэтому никто не стремилась присваивать себе ни орудия, ни землю. Однако если условия окружающей среды и нерегулярность биологической репродукции угрожают выживанию группы, людини будут стремиться найти больше воспроизводительниц — то есть женщин. Присвоение мужчин, например, взятие их в плен (что происходит лишь на более поздних этапах), попросту не может обеспечить выживание группы. Так, первое присвоение частной собственности состоит в присвоении труда женщин как *воспроизводительниц*[28].

Ааби заключает:

> Связь между овеществлением женщин с одной стороны и государством и частной собственностью с другой диаметрально противоположна тому, что предлагает Энгельс, его последовательницы и последователи. Без овеществления женщин как исторической социокультурной особенности возникновение частной собственности и государства не поддавалось бы объяснению[29].

Если следовать аргументации Ааби, которая мне кажется убедительной, следует заключить, что в ходе аграрной революции эксплуатация человеческого труда и половая эксплуатация женщин стали неразрывно связаны.

История цивилизации — это история борьбы женщин и мужчин с нуждой, борьбы с беспомощной зависимостью от природы, борьбы за свободу и относительную власть над природой. В этой борьбе женщины дольше были заключены в обязательной для выживания вида деятельности, чем мужчины, и потому больше рисковали оказаться в невыгодном положении. Мои утверждения проводят чёткую границу между биологической необходимостью, к которой вынуждены были приспособиться и женщины, и мужчины, и созданными культурными институтами, которые принудили женщин к подчинённой роли. Я попыталась показать, как могло получиться так, что женщины согласились на разделение труда по половому признаку, которое в итоге поставило их в невыгодное положение, не имея возможности предвидеть последствия выбора.

---

[28] Там же, стр. 44. Объяснение Ааби также допускает необъяснимый тезисами Мейясу случай обществ, развитие которых произошло напрямую от относительно эгалитарного разделения труда между полами к патриархальному превосходству из-за длительных военных действий. Примером служит развитие цивилизации ацтеков, описанное Джун Нэш в статье "The Aztecs and the Ideology of Male Dominance", научный журнал SIGNS, изд. 4, номер 2 (зима 1978 г.), стр. 349—362. Об обществе инков пишет Ирэн Сильверблатт в статье "Andean Women in the Inca Empire", научный журнал Feminist Studies, изд. 4, номер 3 (октябрь 1978 г.), стр. 37—61.

[29] Ааби, "Engels on Women", стр. 47. Стоит отметить, что аргументация Ааби поддерживает эволюционный тезис Дарлингтона.

Заявление Фрейда, которое я анализировала в другом контексте, о том, что для женщин «анатомия — это судьба», неверно, так как неисторично и видит давнее прошлое в настоящем, не учитывая перемен с течением времени. Ещё хуже, что это заявление понимали как наставление на настоящее и будущее: будто анатомия не только является судьбой для женщин, но и *должна* ею быть. Фрейд должен был сказать — анатомия *когда-то была* судьбой. Это заявление исторично и точно. То, что было, не является истиной сейчас и не обязано ею быть.

С Мейясу и Ааби мы продвинулись от чистых теорий к рассмотрению подтверждённых антропологических данных о примитивных обществах в истории. Мы рассмотрели вещественные доказательства, такие как экология и климат, и демографические факторы и выделили их сложную взаимосвязь, которая повлияла на развитие изучаемого процесса. Мы никак не можем привести убедительные доказательства этих доисторических переходов, кроме как путём умозаключений и сравнения с тем, что мы знаем. Как мы увидим впоследствии, предложенную нами гипотезу объяснения можно проверить на соответствие на относительно более поздних исторических свидетельствах в разных точках.

Опираясь на археологические свидетельства, мы можем быть уверены в нескольких фактах. В период аграрной революции относительно эгалитарные общества с разделением труда по половому признаку, основанным на биологической необходимости, сменились более структурированными обществами, для которых были типичны и частная собственность, и обмен женщинами, основанный на табу на инцест и экзогамии. Более ранние общества часто были матрилинейными и матрилокальными, тогда как более поздние в большинстве своём патрилинейны и патрилокальны. Свидетельств обратного процесса — перехода от патрилинейности к матрилинейности — нет. Для более сложных обществ было характерно разделение труда, основанное уже не только на биологических различиях, но также на иерархии и власти некоторых мужчин над другими мужчинами и всеми женщинами. Ряд учёных заключили, что этот переход совпадает с формированием древнейших государств[30]. Соответственно, на этом этапе следует закончить с теоретизированием и перейти к изучению истории.

[30] Райна Рэпп Райтер, статья "The Search for Origins: Unraveling the Threads of Gender Hierarchy", научный журнал Critique of Anthropology, изд. 3, номера 9—10 (зима 1977 г.), стр. 5—24; Роберт МакКей Адамс, The Evolution of Urban Society (Чикаго, 1966 г.); Роберт Карнейро, статья "A Theory of the Origin of the State", научный журнал Science, изд. 169, номер 3947 (август 1970 г.), стр. 733—738.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Наместница и заложница

Процесс, в ходе которого разрозненные племена нового каменного века преобразовались в земледельческие общества, затем в городские центры, а после — в государства, был назван урбанистической революцией, или рассветом цивилизации. В разных концах света он происходил в разное время: сначала в речных и прибрежных долинах Китая, Месопотамии, Египта, Индии и Мезоамерики, затем в Африке, Северной Европе и Малайзии. Древние государства повсеместно характеризуются возникновением классовости и иерархий, товарным производством с высокой специализацией и организованной торговлей между отдалёнными регионами, притоком населения в города, появлением и консолидацией военных элит, правлением царей, институционализацией рабства, переходом от власти рода к патриархальным семьям как главному способу распределения ресурсов и власти. В Месопотамии также возникают важные перемены в положении женщин: женское подчинение в семье становится институционализированным и прописывается в законе, проституция становится узаконенной и регулируемой, с усилением специализации труда женщин постепенно исключают из определённых профессий и занятий. После изобретения письменности и возникновения формального образования женщинам запрещают равный доступ к такого рода образованию. Космогонии, которые формируют религиозный фундамент древнего государства, подчиняют богинь

богам и описывают мифы о происхождении, которые легитимизируют мужскую власть[1].

Большинство теорий возникновения древнего государства базировались на одной причине и некой основной движущей силе, к примеру, следующих: накопление капитала благодаря новым технологиям, что привело к классовому расслоению и классовой борьбе (Маркс, Энгельс, Чайлд); возникновение сильных бюрократий в силу необходимости развития масштабных проектов по ирригации (Виттфогель); рост популяции и демографическое давление (Фрид); демографическое давление в ограниченном пространстве, приводящее к милитаризму, что, в свою очередь, ведёт к формированию государства (Карнейро). Каждое из этих объяснений подвергалось критике и заменялось более сложными системно-ориентированными объяснениями, которые выделяют взаимодействие ряда факторов. Роберт МакКормик Адамс, признавая важность экологических и технологических факторов в возникновении цивилизаций, отмечал, что сердце урбанистической революции лежит в изменениях общественного строя. Нарастание объёмов земледельческого производства в силу специализации привело к созданию стабильной продовольственной базы, что позволило популяциями увеличиться. Перераспределение пищи производилось жрецами, что давало этой группе власть принуждать земледельческие и животноводческие хозяйства производить излишки. Лучшим способом достижения этой цели было увеличение ирригации, что повлекло за собой укрепление власти жреческих элит и более резкое разделение богатств между теми, кто владели землёй ближе к постоянному источнику воды, и теми, кто нет. Такое формирование ранних классов привело к следующему переходу в общественном устройстве — от родового к классовому[2].

Именно переход от рода к классу в устройстве общества был крайне важен в истории женщин. Некоторые писательницы-феминистки недавно привлекали внимание к этому аспекту урбанистической революции, который

---

[1] Выводы в отношении формирования древних государств основаны на следующих работах: Чарльз Редман, The Rise of Civilization: From Early Farmers to Urban Society in the Ancient Near East (Сан-Франциско, 1978 г.); Роберт Карнейро, статья "A Theory of the Origin of the State", научный журнал Science, изд. 169, номер 3947 (август 1970 г.), стр. 733—738; В. Гордон Чайлд, Man Makes Himself (Лондон, 1936 г.); Мортон Фрид, эссе "On the Evolution of Social Stratification and the State" в сборнике под ред. Стэнли Даймонда Culture and History (Нью-Йорк, 1960 г.), стр. 713—731; Жакетта Хоукс и сэр Леонард Вулли, History of Mankind, том I (Нью-Йорк, 1963 г.); Роберт МакКей Адамс, The Evolution of Urban Society (Чикаго, 1966 г.); Роберт МакКей Адамс, Heartland of the Cities: Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Flood Plain of the Euphrates (Чикаго, 1981 г.); Эльман Сервис, Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution (Нью-Йорк, 1975 г.); «Кембриджская история древнего мира», том 1, часть 1 «Пролегомены и предыстория», под ред. И. Э. С. Эдвардса, С. Дж. Гэдда, Н. Г. Л. Хэммонда (Кембридж, Англия, 1970 г., 3-е издание), гл. 13: С. Дж. Гэдд, "The Cities of Babylon"; Генри Т. Райт и Грегори А. Джонсон, статья "Population, Exchange, and Early State Formation in Southwestern Iran", научный журнал American Anthropologist, изд. 77, номер 2 (весна 1975 г.), стр. 267—289.

[2] Различные вариации теории происхождения см. в книге Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» под ред. Элеанор Ликок (Нью-Йорк, 1972 г.); Чайлд, Man Makes Himself; Карл Виттфогель, Oriental Despotism (Нью-Хейвен, 1957 г.), стр. 18; Карнейро, “A theory…”; Адамс, Urban Society, стр. 14, 42. Детальный историографический анализ этих теорий см. в работе Редмана Rise of Civilization, гл. 7.

мы рассмотрим далее в этой главе. Антропологиня Райна Рэпп указывает на конфликт между родственными группами и возникающими элитами и заключает, что «родственные структуры полностью проиграли в процессе цивилизации».

> В догосударственных обществах совокупное общественное производство было организовано через родство. С постепенным возникновением государств родственные структуры были раздроблены и преобразованы для поддержания существования и легитимности более сильных политизированных групп. В этом процессе… женщины были подчинены в силу родства (и в связи с ним)[3].

На примере обществ Месопотамии нам потребуется изучить, как именно происходил процесс трансформации и почему он принял именно такую форму. Мы должны представлять его не как линейный процесс, который везде происходил одинаково, но скорее как медленное нарастание поэтапных изменений, которые в разных регионах происходили с разной скоростью и вели к разным результатам. Цитируя Чарльза Редмана, его «необходимо представлять как серию взаимодействующих поэтапных процессов, которые запускались благоприятными экологическими и культурными условиями и продолжали развиваться через взаимно усиливающие взаимодействия»[4]. В общем счёте в урбанистической революции в Месопотамии было три этапа: появление храмов-городов, рост городов-государств и развитие национальных государств.

Ранее мы изучали внушительного размера города нового каменного века на примере Чатал-Хююка и Хаджилара в Анатолии в шестом и восьмом тысячелетии до нашей эры. Даже в этих ранних поселениях погребальные традиции указывают на различия в богатстве и положении жительниц, как и на существование ремесленной специализации и торговли с отдалёнными регионами. Можно предположить, что аналогичные деревенские и городские сообщества существовали и в Месопотамии. В то время как Чатал-Хююк и Хаджилар перестали существовать до пятого тысячелетия до н. э., земледельческие сообщества в Месопотамии постепенно расселялись по южным низинам. Рост популяции на ограниченном участке земли, которая была плодородна только при наличии воды, неизбежно вёл к развитию ирригации. Оно провоцировало различия в богатстве, которое зависело от

---

[3] Райна Рэпп Райтер, статья “The Search for Origins: Unraveling the Threads of Gender Hierarchy", научный журнал Critique of Anthropology, изд. 3, номера 9—10 (зима 1977 г.), стр. 5—24; цитата — стр. 9. Другие феминистские автрисы работ по теме: Руби Рорлих-Левитт, эссе "Women in Transition: Crete and Sumer" в сборнике под ред. Ренаты Бриденталь и Клаудии Кунц Becoming Visible: Women in European History (Бостон, 1977 г.), стр. 36—59; Руби Рорлих, статья "State Formation in Sumer and the Subjugation of Women", научный журнал Feminist studies, изд. 6, номер 1 (весна 1980 г.), стр. 76—102; Жермен Тиллион, статья "Prehistoric Origins of the Condition of Women in 'Civilized' Areas, научный журнал International Social Science journal, изд. 29, номер 4 (1977 г.), стр. 671—681.

[4] Редман, Rise of Civilization, стр. 229.

расположения владений, и напряжение между интересами и правами на общую и частную собственность.

В экологически ограниченном пространстве растущие популяции могут снабжать себя продовольствием либо путём наращивания земледельческого производства, либо расширением. Первое ведёт к возникновению элит, второе — к развитию милитаризма сначала на добровольной, а потом и на профессиональной основе. В Месопотамии указанные социальные образования приняли форму храмов-городов, которые развивались в четвёртом и третьем тысячелетии до н. э[5]. В условиях межплеменных войн город притягивает население окружающих деревень, которое мигрирует в поисках работы или защиты во время войны и голода. Это население начинало работать на крупных предприятиях, что сделало возможным сооружение больших храмовых комплексов и централизованных систем ирригации. Храмы участвовали в ряде комплексных религиозных, политических и экономических мероприятий. Археологические свидетельства показывают, что с третьего тысячелетия до н. э. храмы руководили сооружением и поддержанием работы многокилометровой системы каналов, что требовало совместного труда множества сообществ. Финансирование таких обширных проектов, управление группами рабочих, которым платили едой, вложение излишков в массовое производство определённых ремесленных изделий на экспорт — всё вело к сосредоточению власти и специализации функций в руках храмовой бюрократии. Храм способствовал развитию ремёсел, что подразумевает усиление специализации ремесла, включая металлургию и крупномасштабное производство тканей на экспорт. Храм контролировал сырье и монополизировал торговлю. В свою очередь, руководство и управление такими крупными проектами способствовало появлению умелой административной элиты и так или иначе привело к развитию стандартизированных информационных систем.

В связи с торговлей и ведением учёта возникли первые системы символов — жетоны. Из этих жетонов развились системы счета и письма[6]. Самые ранние шумерские глиняные таблички были списками раздачи пайков, записями о дани и пожертвованиях и списками имён божеств. Изобретение полноценного письма, включающего грамматические элементы, произошло в Шумере около третьего тысячелетия до н. э. Это событие стало поворотным моментом в истории развития месопотамской цивилизации. Считается, что письмо пошло из храмов и дворцов и значительно усилило лидерскую роль элит. Школы систематически обучали писцов для нужд правительства; к этим нуждам относилось и священное знание. Позже создание архивов ещё больше

---

[5] Мои описания построены на многофакторной системной экологической модели, разработанной Редманом в Rise of Civilization, стр. 229—236.

[6] Дениз Шмандт-Бессера, статья "The Envelopes That Bear the First Writing", научный журнал Technology and Culture, изд. 21, номер 3 (1980 г.), стр. 357—385; Дениз Шмандт-Бессера, статья "Decipherment of the Earliest Tablets", научный журнал Science, изд. 211 (16 января 1981 г.), стр. 283—285.

закрепило руководство экономической и политической деятельности в храмах и дворцах. И, конечно, с изобретением письма и хранением записей начинается история.

Протоисторический период (3500—2800 г. до н. э.) совпадает с археологическим Уруком V раннединастического периода. Можно заключить, что в течение этого периода военные элиты развивались параллельно с храмовыми и вскоре стали независимой конкурентной силой в обществе. Сильные воины сначала становились вождями в деревнях, а позже устанавливали власть над храмовыми землями и стадами, которые ранее находились под общественным управлением, постепенно оттесняя жрецов. Мы в деталях рассмотрим этот процесс позже на примере Урукагины из Лагаша[7]. Позже самые сильные из вождей нарекали себя царями, узурпируя власть над храмами и присваивая себе их собственность. В последующие века межгородских войн самые сильные из таких правителей объединили несколько городов-государств в царство или национальное государство[8].

Развитие милитаризма совместно с растущей потребностью в рабочей силе для сооружения общественных проектов привело к практике обращения пленных в рабство и становлению рабства, а с ним и структурированных классов. Это развитие и его влияние на женщин в подробностях будет рассмотрено в следующей главе. Сейчас следует обратить внимание на то, что все разнообразные взаимодействующие и подкрепляющие друг друга процессы были направлены на укрепление мужского доминирования над общественной жизнью и внешними связями, в то же время ослабляя силу общинных и родовых структур. В протоисторический период родственные группы продолжили иметь вес: одни имели права на землю, другие создавали ремесленные гильдии или организовывали набор на военную службу. Сравнивая урбанистическую революцию в Месопотамии (3900—2300 г. до н. э.) и в Центральной Мексике (100 г. до н. э. —1500 г. н. э.), Роберт МакКормик Адамс обнаружил, что похожую функцию выполняли мексиканские родовые группы, «кальпулли», которые распределяли богатство и власть в новом государстве. Они формировали гильдии, вербовали мужчин в армию и получали рабынь и рабов от государства. С консолидацией государства приходит усиление изменений в структурах родства[9].

В империи инков завоеватели расширяли свою власть, заставляя завоёванные деревни отдавать девственниц для государственной службы и в

---

[7] Имя этого правителя, согласно последним исследованиям, читается как Уруинимгина. Так как в популярной литературе он широко упоминается как Урукагина, я решила использовать в данной книге более старый вариант, чтобы избежать ненужной путаницы.

[8] Некоторые автрисы предполагали, что исключение женщин из правящих элит происходило из-за их исключения из армии. См. Элиза Боулдинг, эссе "Public Nurturance and the Man on Horseback” в сборнике под ред. Мэг Мюррей, Face to Face: Fathers, Mothers, Masters, Monsters: Essays for a Nonsexist Future (Уэстпорт, штат Коннектикут, 1983 г.). К похожему заключению пришёл антрополог Марвин Харрис в работе "Why Men Dominate Women", Колумбия (лето 1978 г.), стр. 9—13, 39.

[9] Адамс, Urban Society, стр. 79.

качестве потенциальных жён для знати. Такое вмешательство в порядки половой жизни и брака завоёванных племён служило двойной функции подрыва структур родства и выделения определённых родственных групп для создания союза с завоевателями[10]. Похожий процесс мы увидим в Месопотамии, в практике разрушения завоёванных поселений, убийства мужчин и вывоза женщин и детинь в рабство в земли завоевателей, а также в сети договорных браков среди правящих семей для укрепления межгосударственных связей.

Современные археологические работы в Месопотамии открыли десятки тысяч глиняных табличек, которые описывают общественное устройство Шумера в третьем тысячелетии и Вавилона во втором тысячелетии до н. э., которые мы используем для прослеживания изменений в положении женщин. Такие источники можно проверить и сравнить с печатями, статуями и другими артефактами, а также с другими археологическими свидетельствами из погребений и руин городов. В силу того, что многие глиняные таблички содержат стихотворения, песни и законы, в дополнение к более банальным отрывкам торговых и бытовых сделок, мы можем реконструировать эту цивилизацию бронзового века на основе большего количества свидетельств, чем другие ранние цивилизации. Что свойственно для большей части последующего исторического периода, данные о женщинах из высшего класса проще найти, чем о женщинах из низшего. Так как мы пытаемся не описать историю женщин Древнего Ближнего Востока, а скорее отследить эволюции концепции гендера, наше объяснение выделит значимые модели и моменты, а не будет стремиться произвести полную историческую реконструкцию.

Один из наиболее ранних известных портретов женщины в Шумере — искусно выполненная маска из Урука, изображающая благородную прекрасную женщину, которая могла быть жрицей, царицей или богиней. Эта уникальная скульптура датируется периодом с 3100 по 2900 г. до н. э. и отражает основные роли аристократок, которые руководили храмами, дворцами и хозяйствами (см. раздел «Иллюстрации», рис. 5).

Характерная черта лидерства в этот ранний период — слияние религиозной и светской власти в лице правительницы или правителя. «Царский список», документ, составленный около 1800 г. до н. э., описывает наследные династии крупнейших городов Месопотамии вплоть до третьего тысячелетия. В то время как хронологии слегка преувеличены, археологини подтвердили часть информации другими свидетельствами. Самые ранние шумерские династии обосновались в городах Киш, Варка и Ур. Согласно «Царскому списку», основательницей династии Киша была царица Ку-Баба; записи гласят, что она правила сто лет. Указано, что ранее она была корчмаркой — род деятельности, который ставит её на низшие ступени

[10] Ирэн Сильверблатт, статья "Andean Women in the Inca Empire", научный журнал Feminist Studies, изд. 4, номер. 3 (октябрь 1978 г.), стр. 37—61.

общества. Позже её отождествили с богиней Кубабой, которую почитали на севере Месопотамии[11]. Она единственная женщина в «Царском списке», которая правила сама, но слияние её исторической личности с божественной не сильно отличается от мифического полубога Гильгамеша, правителя Варки, который, предположительно, правил в раннединастический период, но для существования которого нет существенных доказательств, и чьи деяния увековечены в эпосе о Гильгамеше.

Раскопки в Уре, проведённые в 1922—1934 гг. сэром Леонардом Вулли в пользу Британского музея, предоставили поразительное откровение о социальной структуре шумерского общества в раннединастический период, около 2500 г. до н. э. Открытие 1850 могил, среди них — шестнадцати царских, дало важную информацию о погребальных обычаях в обществе, характеризуемом классовым расслоением, богатством и художественным развитием, равно как и довольно продвинутыми технологиями.

В одной из могил лазуритовая печать с надписью «Нинбанда, царица, жена Месанепады» определяет женщину, которая могла быть женой царя из первой династии Ура. Доказательство существования её мужа крайне важно, так как подтверждает историческую достоверность шумерского «Царского списка»[12].

Для нас особенно интересны находки из царской могилы 789, принадлежавшей царю, чья личность не была точно установлена, и могилы 800, принадлежавшей царице Пуаби, которая, скорее всего, жила около 2500 г. до н. э[13]. Её личность была установлена с помощью цилиндрической печати из лазурита, найденной рядом с её останками, на которой написано её имя. Во всех случаях тела цариц были найдены в каменной камере вместе с несколькими другими останками, предположительно прислугой. Это свидетельство человеческих жертвоприношений проливает свет на ряд религиозных верований и ценностей, ассоциируемых только с этим ранним периодом. Важно то, что сотни других могил на кладбищах Ура не содержат свидетельств о человеческих жертвоприношениях; только царские. Также стоит заметить, что обе царицы погребены с прислугой, как и цари, что может указывать на то, что человеческой жертвы удостаивалось именно царское звание, и что в этот

[11] «Кембриджская история древнего мира», том 1, часть 2, стр. 115.

[12] Информация о царских могилах Ура основана на толковании сэра Леонарда Вулли в книге П. Р. С. Мури “Ur of the Chaldees: A Revised and Updated Version of Sir Leonard Woolley's Excavations at Ur” (Итака, штат Нью-Йорк, 1982 г.), стр. 51—121. Количество царских могил оценивается Вулли и Мури в шестнадцать (стр. 60) и семнадцать в буклете "Royal Graves at Ur", раздел «Древний Восток», Британский музей.

Также см. более раннее издание: сэр Чарльз Леонард Вулли, Excavations at Ur (Лондон, 1954 г.) и Discovering the Royal Tombs at Ur (Лондон, 1969 г.) (ред. Ширли Глубок).

[13] Её имя ранее читалось как Шубад.

ранний период божественные качества могли приписываться и женщинам, и мужчинам[14].

В могилах 789 и 800 погребальные камеры расположены в конце глубокой ямы, которую сформировало массовое захоронение свиты усопшей. Тело царицы лежит на носилках; она похоронена в замысловатом головном уборе из золота, лазурита и сердолика, с изысканным золотым кубком в руке. Подле носилок скорчились две служанки; носилки окружены погребальными подношениями искусной работы по металлу и камню. Вулли предположил, что во время погребальной церемонии царица и её свита погребались первыми в самой глубокой камере, которую затем замуровывали. Вторая фаза погребальной церемонии происходила в яме, окружающей камеру — там жгли костры, проводили поминальный пир и приносили жертвы божествам. Потом в яму укладывались старшие из домашней прислуги и придворные. Наверняка происходила какая-то церемония, так как в яме захоронены и музыкантши, чьи руки так и покоятся на инструментах. Жертв, скорее всего, сначала отравляли или одурманивали, о чём свидетельствует чаша около каждого тела, после чего яму замуровывали и забрасывали землёй[15].

В могиле 789, принадлежавшей царю, были найдены скелеты шести солдат. Они, предположительно, служили стражами ямы и сопровождали четырёхколёсные повозки, запряжённые волами. В каждой повозке находится тело возницы в той же позе, как если бы он до сих пор правил волами. Напротив стены были найдены тела девяти женщин в изысканных украшениях; всего же вместе с царём нашли останки шестидесяти трёх женщин и мужчин. Позже часть входной шахты к могиле царя была использована как могила 800, принадлежавшая царице. В этом входе — запряжённые волами сани, лира и прочая ценная домашняя утварь, скелеты десятерых женщин и десятерых мужчин. На женщинах надеты замысловатые головные уборы и украшения; возможно, они были придворными музыкантшами.

Ещё одна могила, названная Великой ямой смерти, содержала тела шестидесяти восьми женщин в богатых украшениях и шести мужчин. Шесть стражников выстроились в ряд у входа; среди женщин — четыре арфистки и шестьдесят четыре придворные дамы с золотыми и серебряными лентами в волосах. Устройство могил, украшения и вещи ясно дают понять, что в случае массовых захоронений вместе с царскими особами хоронили не только их личную прислугу, предположительно рабынь и рабов; остальные принесённые в жертву были высокопоставленными придворными и знатью. Согласно Вулли:

---

[14] Глубок, Discovering the Royal Tombs, стр. 48—49.

[15] Там же, стр. 43—49, 71—83.

> Очевидно, они были не жалкими рабынями и рабами, которых можно было убить как вола, а уважаемыми особами, одетыми в официальные одеяния, и идущими, хочется надеяться, добровольно на ритуал, который, по их верованиям, станет лишь переходом из одного мира в другой, от службы богу на земле к тому же самому богу в другом мире[16].

Последнее крайне важно для интерпретации находок на кладбищах Ура. Мы знаем, что в поздний период шумерские цари и царицы обожествлялись после смерти и даже при жизни. Данное свидетельство человеческих жертвоприношений указывает на практику, появившуюся раньше, в протоисторический период. Если царица или царь при жизни наделялись божественными чертами и олицетворяли божественность, тогда служба им в другом мире, мире божеств, должна была восприниматься не как величайшая жертва, но величайшая честь. На скелетах в погребальных ямах нет признаков насилия или сопротивления; то есть они безмолвно подтверждали свою веру в божественность цариц и царей[17]. Ещё одно интересное следствие находок в Уре касается очевидной растраты дорогих искусно изготовленных погребальных атрибутов. В силу того, что они в основном присутствуют в царских могилах, их погребение могло выполнять какую-то функцию для преемницы или преемника на троне. Уничтожение ресурсов во имя службы божествам — это ритуал, устанавливающий законность преемника или преемницы, которые могут принять власть, отказавшись от богатств предшественника или предшественницы. Можно предположить, что «ритуалы были всё также нужны для поддержания власти царя в период престолонаследования» — это факт, который подтверждают другие исторические свидетельства[18]. Погребение старшей прислуги и вассалов царя также означало, что новый царь начнёт правление с чистого листа со своей верной свитой.

Царские могилы в Уре рассказывают нам, что правящие царицы разделяли статус, власть, богатство и атрибуты божественности с царями. Они рассказывают о богатстве и высоком положении некоторых женщин при шумерских дворах, об их разнообразных ремесленных навыках, их очевидной экономической привилегированности. Но крайнее преобладание женских скелетов над мужскими среди захороненных вассалов также говорит об их большей уязвимости и зависимости в роли служанок.

Готовность царской прислуги последовать за своим царём и царицей на смерть отражает некоторые основные верования шумерской религии. Мир и людини были созданы для службы божествам. У людинь не было свободы воли; ими руководили божества. Божества правили, властвовали над городами и храмами и управляли ими через представительниц и представителей из

---

[16] Цитата там же, стр. 80.

[17] Там же, стр. 47—49.

[18] Редман, Rise of Civilization, стр. 297—298.

человеческого мира. Ими могли быть высокопоставленные жрицы и жрецы или же светские правительницы и правители, которые изначально правили как представительницы и представители совета старейшин. Во времена кризиса такие правительницы и правители могли расширять свои полномочия и конфликтовать с храмовыми властями. Светские правительницы и правители появились в разных городах при разных обстоятельствах, но они вскоре установили свою основу власти[19].

Так, в Лагаше около 2350 г. до н. э. правитель Лугальанда захватил власть над наиболее важными храмами, посвящёнными богине Бау и богам Нингирсу и Шульшагу, отдав их под управление назначенного им чиновника, который не являлся жрецом, как это было ранее, и назначив себя, свою жену Баранатамтарру и других членов своей семьи главами храмов. Он также говорил об этих храмах как о частной собственности *энси* (правителя), больше не упоминал имена божеств в храмовых документах и обложил жрецов налогами. Лугальанда и его жена стали крупнейшими землевладельцами. Жена, Баранатамтарра, разделяла власть энси, управляла своими частными усадьбами и собственностью храма Бау. Она снаряжала дипломатические посольства в соседние государства, покупала и продавала рабынь и рабов[20].

Большая удача, что сохранились обширные экономические записи храма богини Бау. Они охватывают правление Лугальанды и его наследника Урукагины, период, в котором напряжение между царём и обществом очевидно, а власть царя усиливается. Короткое правление Урукагины было отмечено его «реформами», которые он записал как начертания на постройках. Урукагина получил власть от Лугальанды, заявляя, что он действует от лица «лодочников, пастухов, рыбаков и земледельцев» и подразумевая, что ему помогли жрецы[21]. На втором году правления Урукагина назвал себя царём, приняв титул *лугаля*.

Реформы Урукагины, провозглашённые в его указе — наиболее ранняя задокументированная попытка установить основные юридические права гражданок и граждан. Урукагина обвинял своего предшественника в

---

[19] Там же, стр. 304—306.

[20] Информация о правлении Лугальанды и Урукагины основана на следующих работах: отец Антон Даймель, Sumerische Tempehmrtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgaenger (Рим, 1931 г.), стр. 75—112; А. И. Тюменев, «Хозяйство храма Бау в Лагаше времени Лугальанда и Урукагины (XXV—XXIV вв. до н. э.)» в сборнике под ред. И. М. Дьяконова Ancient Mesopotamia: Socio-economic History: A Collection of Studies by Soviet Scholars (Москва, 1969 г.), стр. 93—95; С. Дж. Гэдд, The Cities of Babylon, «Кембриджская история древнего мира», том I, стр. 35—51 и К. К. Ламберг-Карловски, эссе "The Economic World of Sumer" в сборнике под ред. Дениз Шмандт-Бессера The Legacy of Sumer: Invited Lectures on the Middle East at the University of Texas at Austin (Малибу, 1976 г.), стр. 62—63. Свидетельства о покупке Баранатамтаррой рабынь и рабов можно найти в книге Отто Эдцарта Дитца "Sumerische Rechtsurkunden des 3. ten Jahrtausends, aus der Zeit vor der III. ten Dynastie von Ur", издательство Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Трактаты, Новая серия, том 67 (Мюнхен, 1968 г.), стр. 40, 41, 45.

[21] Механизм его прихода к власти оставляет простор для предположений. Даймель утверждает, что Урукагина убил Лугальанду и его царицу, в то время как Тюменев говорит, что оба были живы, и «Баранатамтарра прожила два года после прихода Урукагины к власти, пользуясь достаточно высоким положением». Тюменев в сборнике под ред. Дьяконова, Ancient Mesopotamia, стр. 93.

присвоении храмовой собственности божеств и заявлял, что у него был договор с богом-покровителем Лагаша о защите слабых и овдовевших от сильных. Он заявлял, что во время правления Лугальанды «люди энси» стали присваивать частные земли, вторгаясь в сады и силой забирая урожай. В то же время злоупотребляло властью и жречество, что выражалось в высоких платах за проведение похорон и религиозных обрядов. Урукагина произвёл налоговые реформы, обуздал власть коррумпированного чиновничества и правил храмами от лица божеств. Но мнения исследовательниц в оценке эффекта его реформ расходятся. Одна школа оценивает его правление как народную революцию, в которой свободные людини боролись против богатых рабовладельцев; другая видит их как показатель перехода от храмовой экономики к светской власти и царству[22]. В более поздних анализах К. Маэкава рассматривает «реформы» Урукагины как расширение царской власти, развитие концепции царствования как божественного благословения и связывание её с царством своей жены, а именно храмом богини Бау. В тот год, когда Урукагина нарёк себя лугалем, в храме стало служить гораздо больше людинь. Концепция божественности царствования начала укрепляться ещё во времена правления предшественниц и предшественников Урукагины, но он конкретизировал её, сделав храм Бау вторым по значимости в Лагаше[23]. Несмотря на заявления Урукагины о том, что он проводил реформы под божьей дланью с целью остановить злоупотребление властью своего предшественника, их результатом стало укрепление его собственного положения. Записей о других храмах-городах, которые могли помочь оценить, насколько типично такое развитие событий, нет, и Маэкава склонен считать его нетипичным, но документы предоставляют нам важное откровение о способе перехода власти, при котором преемник получал новый уровень полномочий.

Документы времён правления Урукагины рассказывают нам о мучительных подробностях жизни женщин. Один из указов Урукагины гласит: «Женщины прошлых времён заключали браки с двумя мужчинами, но

---

[22] Первый взгляд представлен советским учёным В. В. Струве, который обращает внимание на рост количества вольных людинь, которым на второй год правления Урукагины выделили доли из общинных храмовых земель, что он описывает как «победу вольных людинь Лугаша над богатыми, своего рода демократическую революцию». Струве в сборнике Дьяконова Ancient Mesopotamia, стр. 17—69 и 127—172; цитата на стр. 39. Это свидетельство кажется неубедительным и может быть истолковано как стремление узурпатора получить больше поддержки. Второе объяснение поддерживает Тюменев в другой статье сборника, «Государственное хозяйство древнего Шумера», стр. 70—87; также см. Даймель, Sumerische Tempelwirtschaft, стр. 75.

[23] Казуя Маэкава, статья "The Development of the E-MI in Lagash during the Early Dynastic III", научный журнал Mesopotamia, изд. 8—9 (1973—1974 гг.), стр. 77—144, 137-142.

женщин нашего времени заставили оставить это преступление»[24]. Указ продолжается постановлением, согласно которому женщин, совершивших такое «преступление», во времена Урукагины забивали камнями, на которых написано об их злом умысле. Также в указе говорится, что «если женщина обращается к мужчине… неуважительно (?), рот этой женщины надлежит побить обожжённым кирпичом»[25]. Современные феминистки-комментаторки интерпретировали эти «указы» как свидетельство существовавшей практики многомужества и её окончании во времена правления Урукагины[26]. Эта интерпретация кажется бессодержательной, так как других доступных доказательств практики многомужества где-либо в Месопотамии в третьем тысячелетии до н. э нет. Интерпретация клинописных текстов — крайне сложный технический вопрос, обычно она зависит от подтверждающих свидетельств из других текстов или археологических артефактов. Ассириологини были справедливо осторожны в интерпретации этого указа за неимением таких доказательств. Есть, однако, как минимум две альтернативные интерпретации текста; первая — что он относится к налоговой реформе и отмене налога на развод, тем самым положив конец нарушению, при котором замужняя женщина, которая не смогла оформить развод из-за высокой стоимости процедуры, выходит замуж повторно. Другая возможная интерпретация указа относится к вдовам и запрещает им снова вступать в брак. Этот вариант кажется наиболее вероятным, так как запрет на повторные браки с вдовами появляется в различных месопотамских сводах законов, а улучшение их положения происходит в законах Хаммурапи значительно позднее[27].

---

[24] Благодарю профессора Джерролда Купера с кафедры изучения Ближнего Востока, университет Джона Хопкинса, Балтимор, за обращение моего внимания на его перевод этого текста и высказывание своей интерпретации. Перевод можно найти в работе Джерролда Купера “Reconstructing History from Ancient Inscriptions: The Lagash-Umma Border Conflict”, научный журнал Sources from the Ancient Near East, изд. 2/1 (Малибу, 1983 г.), стр. 51. Профессор Купер интерпретирует это заявление как гиперболу, часть оправдания Урукагиной его захвата власти.

Другой авторитетный перевод подчёркивает сложность этого текста. Он звучит так: «У женщин прошлых времён было по два мужа; что касается женщин нашего времени, эта практика забыта» (переведено с немецкого Гердой Лернер). Г. Штайбле, Altsumerische Bau-und Weihinschriften, изд. в 2 томах (Вайсбаден, 1982 г.). Цитата из Урукагины № 6, том I, стр. 318—319; комментарии, том II, стр. 158—159.

[25] Перевод профессора Джерролда Купера. Знак вопроса означает, что интерпретация слова не ясна.

Штайбле читает этот абзац так: «Если женщина к мужчине… обращается, её замечания… и их… вывесят на городских воротах» (переведено с немецкого Гердой Лернер). Значение одного слова, которое можно перевести как «нос, рот или зубы», Штайбле считает настолько неясным, что пропускает его вовсе. Комментарий «вывесить на городских воротах» появляется и в других контекстах как показатель церемонии публичного осуждения. Сложность абзаца в интерпретации двух экспертов должна нас предостеречь, особенно в наших интерпретациях.

[26] Рорлих, статья "State Formation", научный журнал Feminist Studies (весна 1980 г.), стр. 97.

[27] Следуя первому переводу, С. Дж. Гэдд заявляет, что Урукагина провозгласил «определённые льготы в отношении налогов, которые ранее взыскивались в случае развода, тем самым пресекая незаконные связи женщин, которые вследствие этих штрафов заключали брак с другим мужчиной, предварительно не разведясь с бывшим мужем». Гэдд в «Кембриджской истории древнего мира», том I, глава 13, стр. 51, Редман, Rise of Civilization, стр. 306, придерживается похожей интерпретации. За вторую интерпретацию я признательна профессорке Анне Килмер с кафедры изучения Ближнего Востока, Калифорнийский университет, Беркли.

Второй указ, касающийся обращения женщины к мужчине, интерпретировать ещё сложнее. Если он подразумевает домогательство женщины к мужчине или клевету о нем, то это наказание по месопотамским меркам относительно мягкое. Этот указ является ранним примером регулирования поведения женщины светскими властями — вот всё, что можно сказать; при этом нужно помнить, что указы Урукагины не имели силы закона. Интерпретация указов Урукагины в смысле резкого и решительного ухудшения положения женщин ничем не подкреплена, особенно в контексте дополнительных свидетельств о женщинах во власти, которые мы обсудим далее.

В другой своей «реформе» Урукагина постановил, что плату деньгами и пищей для трёх похоронных чиновников следует сильно урезать, и что в список лиц, получающих плату, следует внести верховную жрицу. Это ничего не говорит о переменах в положении женщин, но говорит о присутствии женщин в высшем жречестве — факт, который подтверждается многими свидетельствами.

Хозяйственные записи храма Бау рисуют яркую картину различных ролей и задач, которые выполняли женщины в начале третьего тысячелетия, по крайней мере в Лагаше. Храм богини Бау, хоть его территория и занимала приблизительно 2,6 квадратных километра, в течение года нанимал 1000—1200 людинь. Управление храмом и его служащими было целиком сосредоточено в руках царицы Шагшаг, жены Урукагины; также она управляла храмом детинь богини Бау, который номинально подчинялся детиням царской четы. Как управительница этих двух храмов царица осуществляла юридическую и экономическую власть над своими владениями. Она также служила верховной жрицей храма[28].

В первый год правления Урукагины домашняя прислуга царицы состояла из ста пятидесяти рабынь, которые пряли и обрабатывали шерсть, варили пиво, мололи зерно и готовили. Список раздачи пайков также упоминает рабыню-певицу и нескольких музыкантш. В остальном на царицу работали вольные мужчины — они получали съестные припасы на неделю, а также семена кукурузы и тягловых животных. Сотня рыбаков поставляла во дворец рыбу. Шестеро рабынь измельчали для свинопаса зерно на корм свиньям. На кухне трудились пятнадцать поваров и двадцать семь помощниц-рабынь. В пивоварне работало сорок свободных мужчин и шесть рабынь. Приблизительно девяносто рабочих занимались животными, среди них пятеро пастухов, во главе которых стоял брат царицы. Последняя занимательная деталь указывает на то, что царица, как и, наверняка, её муж, по происхождению были из простолюдин[29].

---

[28] Бернард Франк Батто, Studies on Women at Mari (Балтимор, 1974 г.), стр. 8.

[29] Даймель, Sumerische Tempelwirtschaft, стр. 36—37, 85, 88—89, 98, 110—11.

Записи гласят, что во времена предшественника Урукагины каждая царская ребёнка имела целый штат прислуги и собственное имущество. У каждой ребёнки была кормилица, няня, несколько служанок, кухарка, кузнец, несколько рабынь для помола зерна, садовница с помощницами. Эту роскошь при режиме Урукагины несколько усмирили. При нем нет упоминаний о кормилицах, вероятно потому, что детини переросли нужду в них; нет и нянь. У каждой ребёнки была одна или две людини личной прислуги и служащая им всем цирюльница или цирюльник. Также у каждой ребёнки были свои наделы земли, а также рабыни и ремесленницы, которые трудились на этих наделах. Факт того, что царь Урукагина укрепил свою власть и власть своей семьи, расширил владения, несмотря на его утверждения об обратном, просматривается через сравнение списков служащих храма Бау за каждый год его правления: первый — 434; второй (когда он нарёк себя лугалем) — 699; третий — 678. Отдельно существует список рабынь и их детинь, и он показывает такой же резкий прирост на второй год: первый — 135; второй — 229; третий — 206; четвёртый — 285; пятый — 188; шестой — 221[30].

Урукагина был жестоко свергнут другим узурпатором, царём Лугальзагеси из города Умма. Несмотря на то, что последний расширил свои владения и сделал себя царём всего Шумера, он не смог объединить завоёванные земли и управлять ими как единым государством. Однако это удалось тому, кто сверг его и положил конец независимости Лагаша — царю Саргону Аккадскому (ок. 2350—2230 гг. до н. э.). В период правления Урукагины мы наблюдали самые ранние этапы формирования царств и городов-государств, которые предшествуют формированию национальных государств. Мы заметили, что уже прочно установились милитаризм и работа рабынь в храмах. Мы также отметили напряжение и конфликты между разными группами владеющих собственностью: царь и его приближённые, частные земле- и рабовладелицы и рабовладельцы; жрицы и жрецы, управляющие храмами, и свободные сообщества мелких землевладелиц и землевладельцев. В этих конфликтах узурпаторы власти, которые по определению были мужчинами-военными, использовали свои семьи, особенно жён, для консолидации и укрепления своей власти. Так женщины этого класса находились в положении экономической, правовой и судебной власти и могли довольно часто представлять своих мужей в любых вопросах. В то же время женщины низшего класса выполняли множество экономических задач и в ремесленном, и в домашнем производстве, а рабыни из чужих народов составляли большую часть рабочей силы в храмах. Также можно заметить, что первая попытка царя установить закон и порядок через издание

---

[30] Тюменев в сборнике Дьяконова Ancient Mesopotamia, стр. 115—117. После второго года правления Урукагины количество служащих сохраняется на уровне около 1000 людинь в год. См. также: Гэдд, «Кембриджская история древнего мира», том I, стр. 39 и Маэкава, "The Development of the E-MI…" (статья полностью).

указов содержала аспекты регулирования гендерной роли женщин: их право на повторный брак и слова в адрес мужчин. Этот факт, пусть и не является убедительным сам по себе, приобретёт большее значение, когда мы далее проанализируем различные своды законов. В этом отношении «указ» Урукагины стоит у начала медленного и неуверенного процесса изменения положения женщин и определения гендера, который занял почти две с половиной тысячи лет. Именно этот процесс мы в данной книге пытаемся задокументировать и интерпретировать.

ЦАРЬ САРГОН АККАДСКИЙ, СЕМИТСКИЙ ПРАВИТЕЛЬ, основал династию, которая распространилась на целые регионы Шумера, Ашура (Ассирии), Элама и долину Евфрата (ок. 2371—2316 гг. до н. э.). Чтобы править такими обширными и непокорными владениями, Саргон сформировал военные городки и заключил союзы. Он также укрепил свою власть, назначив доверенных лиц управлять ранее независимыми городами-государствами, которые стали частью его владений. Он сделал свою дочь Энхедуанну верховной жрицей храма лунного бога в Уре и храма Ана, верховного Бога Небес, в Уруке. Поскольку Энхедуанна всю жизнь поклонялась шумерской богине Инанне, её назначение на должность означало слияние Инанны с аккадской богиней Иштар. Энхедуанна, видимо, была крайне одарённой и политически дальновидной. Саргон говорил на аккадском языке и сделал его официальным языком делопроизводства, но его дочь была выдающейся поэтессой (первой известной истории поэтессой), и писала она на шумерском. Один исследователь заявляет, что она «использовала свои таланты, чтобы продвигать… объединение шумеров и аккадцев в одно государство, способное распространить правление Месопотамии… в самые дальние уголки Ближнего Востока»[31].

Стихотворения Энхедуанны и её гимны богине Инанне пережили её. После смерти Саргона новый правитель Ура сместил её с должности верховной жрицы. Она написала об этой несправедливости длинную песню, прося богиню Инанну залечить её раны и вернуть её на службу. Энхедуанну зачастую цитировали и комментировали как поэтессу в позднем шумерском творчестве[32].

Внук Саргона, Нарам-Син Аккадский, точно так же назначил свою дочь Энменанну верховной жрицей Ура. Эта традиция продолжалась шумерскими и аккадскими правителями следующие 500 лет. Письменные источники указывают, что «тринадцать царственных жриц занимали должность по 35—40 лет (ок. 2280—1800 гг. до н. э.)»[33].

---

[31] Уильям Галло, эссе "The Women of Sumer" в сборнике под ред. Шмандт-Бессера Legacy of Sumer, стр. 29.

[32] Там же. Также: Ульям Галло и Й. Й. А. ван Дийк (в перев.), The Exaltation of Inanna (Нью-Хейвен, 1968 г.).

[33] Галло, "The Women of Sumer" в сборнике под ред. Шмандт-Бессера Legacy of Sumer, стр. 30.

После падения империи Саргона и долгой и упорной борьбы за власть над городами-государствами Месопотамии различные правители пришли к династическим и дипломатическим бракам как способу объединить завоёванные земли или предотвратить войну. Например, в период третьей династии Ура правители Ура заключали такие браки между своими дочерями и сыновьями правителей Мари и других городов. Сохранились некоторые стихотворения и песни о любви, написанные «госпожами третьей империи Ура»[34]. Обычай династических браков продолжился на Ближнем Востоке и в других эпохах и местах, где правящей династии нужно было укрепить свою власть над завоёванными или соседними территориями или показать её законность. Это более высокоразвитая форма «обмена женщинами», который часто практиковался в большинстве ранних обществ; и она наделяла дочерей правящих семей высшего класса особой и в высшей степени двусмысленной ролью. С одной стороны, они были всего лишь заложницами, пешками в дипломатических схемах и имперских амбициях своих семей; это не сильно отличало их от братьев, которых так же заставляли вступать в дипломатические браки, и которым давали не больше свободы выбора, чем женщинам. И всё же, как показывает пристальное изучение определённых примеров, эти царевны были зачастую влиятельны, политически активны и сильны[35]. Роль будущих жён в дипломатических браках требовала дать им лучшее образование. Наиболее вероятно, тенденция давать образование царевнам, чтобы после замужества они могли служить осведомительницами и дипломатическими представительницами интересов своих семей, принимается за эпизодический пример «равных» образовательных возможностей для женщин даже перед лицом общего неблагоприятного положения в сфере образования для женщин в истории. Нужно помнить, что крохотная группа дочерей правящего класса никогда не представляла положение всех их современниц и согражданок.

До нас дошли и могут дать примеры общественной и экономической жизни несколько текстов правового характера: от третьей династии Ура — законы Ур-Намму, от династий Исина и Ларсы — законы Липит-Иштар. В тот период практика назначения царевен верховными жрицами продолжилась. Величественная и крайне персонализированная статуя жрицы Энаннатуммы из Исина, которая, предположительно, олицетворяет богиню Нингаль, отдаёт должное сохраняющемуся почёту и чести, которыми пользовалась женщина-жрица[36].

В период 2000—1800 гг. до н. э. продолжающаяся война и политическая раздробленность указывают на переменчивую борьбу за власть в разных городах и городах-государствах. Около 1965 г. до н. э. Син-кашид из Исина

---

[34] Там же, стр. 31.

[35] Интересное изучение средневековых принцесс на этих ролях представила Элиза Боулдинг в книге The Underside of History: A View of Women Through Time (Болдер-сити, штат Колорадо, 1976 г.), стр. 429—439.

[36] Галло, "The Women of Sumer" в сборнике под ред. Шмандт-Бессера Legacy of Sumer, стр. 30.

завоевал Урук и основал династию, построив храм в городе Дурум и назначив свою дочь Нин-шатапад его верховной жрицей. Когда король Ларсы победил её отца и положил конец его правлению, Нин-шатапад изгнали. Она написала завоевателю красноречивое письмо, взывая к его щедрости и прося пощадить город Дурум и её храм и восстановить её в должности жрицы. Это письмо стало своего рода стандартом и было включено в учебный план школы писцов, из которой она сама выпустилась[37]. Это событие важно не только как пример инициативы женщины в общественных делах, но и как свидетельство того, что в этот период женщины всё ещё обучались мастерству писицы.

Прослеживая развитие роли царской жены и дочери как своеобразной наместницы мужа и отца, мы можем обратиться к данным из другой культуры и территории — города Мари, который был расположен далеко на севере Шумера, на месте современной границы между Ираком и Сирией. Собрание царских документов, датируемое 1790—1745 гг. до н. э., описывает общество, которое разрешало женщинам из элиты широкий спектр экономических и политических занятий. Женщины, равно как и мужчины, владели и управляли собственностью, могли заключать договоры от своего имени, подавать в суд и выступать свидетельницами. Они принимали участие в торговых и юридических сделках, таких как удочерение, продажа собственности, дача и взятие ссуд. Некоторые женщины, как сказано в списках, приносили дары царю; такие дары были или налогом, или вассальным подношением, что указывает на наличие у женщин политического положения и прав. Женщины также были писицами, музыкантшами и певицами. Они выполняли важные религиозные функции в качестве жриц, предсказательниц и провидиц. Так как цари регулярно советовались с предсказательницами и провидицами перед принятием важных решений или отбытием на войну, эти женщины по сути являлись советницами царя. Тот факт, что документы из Мари не делают разницы в ценности прорицательниц и прорицателей, говорит об относительно равном положении женщин в элите общества Мари[38]. Ассириолог Бернард Франк Батто объясняет положение женщин в Мари по сравнению с другими месопотамскими культурами как пережиток более ранней стадии развития:

> Лишь недавно выйдя из племенной стадии, правители амореев сохранили в зарождающихся политических экономиках многие черты племенного наследия. В противоположность развитым городам-государствам с более чётко разграниченными и институционализированными службами и иерархическими цепочками цари северных амореев сохранили “патриархальный” стиль правления. Вся власть лежала в руках царя, который лично следил за всеми

[37] Там же, стр. 34.

[38] Батто, Women at Mari, стр. 5, 137—138.

> делами или по крайней мере при необходимости лично делегировал обязательства[39].

Предположение о том, что женская роль наместницы есть аспект ранней концепции царского правления, вызывает интерес и поддерживает мои оценки в том, что положение и роли женщин всё более ограничиваются с усложнением государственного аппарата.

Некоторые документы Мари рисуют яркую картину жизни и занятий этих царских особ в роли наместниц своих родственников. Царица, первая жена царя, обладала независимой властью во дворце, храме и мастерских и служила его наместницей, когда царь был на войне или в дипломатической миссии. Сама она управляла своей собственностью и руководила женской прислугой дворца. Остальные жены царя, в порядке следования, располагались в отдалённых дворцах, которые царь периодически посещал, и исполняли в них аналогичные административные обязанности. Одной из них была Куншиматум, вторая жена царя Ясмах-Адада из Мари. Написанное ею письмо показывает масштаб и границы её власти. Она основала царский «дом» (дворец) и управляла им, регулярно молилась за царя богу Дагану. По неясной причине она впала в немилость и была ложно обвинена в неумелом руководстве. «Дом, который я основала, будет отдан (другой)?». Куншиматум взывала к царю:

> Почему тогда так сильно оградили меня от твоей ласки? Что взяла я из твоего дома? Скажи своим проверяющим, пусть проверят твой дом… Спаси мою жизнь. Знаешь ли ты, что (!) я постоянно молюсь Дагану за тебя (такими речами): «Пусть с Ясмах-Ададом всё будет хорошо, чтобы и я могла процветать под его защитой»[40].

Власть жены, как и власть мужчины-вассала, зависела от воли и прихоти царя. Как феодальные вассалы следующих веков, Куншиматум понимала, что лишь под защитой своего владыки она могла быть в безопасности. В её случае эта защита мало помогла. Ясмах-Адад, ассирийский узурпатор, был свергнут Зимри-Лимом, который вернул трон своих отцов. В то время Куншиматум и остальные женщины царской семьи должны были стать трофеем победителя. Как и позже в Израиле, победитель получал гарем предыдущего царя как часть подтверждения законности своих прав на трон[41]. Такая же судьба ждала многих дочерей другого царя Мари, который правил до Зимри-Лима. Когда их отец был свергнут ассирийским завоевателем, его прекрасно воспитанные дочери, умелые певицы, были отданы в рабство мелкому чиновнику в новом

---

[39] Там же, стр. 137.

[40] Там же, стр. 24—25.

[41] Там же. На эту практику ссылаются в Библии: 2Цар 16:20—24 и Быт 49:3—4. Некоторые предполагают, что похожая судьба настигла жён и дочерей Зимри-Лима после его поражения; см. Джек М. Сассон, статья "The Thoughts of Zimri-Lim", научный журнал Biblical Archaeologist, изд. 47, номер 2 (июнь 1984 г.), стр. 115.

правительстве. Их не отослали в текстильные мастерские, а сделали домашними рабынями[42].

Крайне важна для нас переписка царицы Шибту с её мужем, царём Зимри-Лимом. Б. Ф. Батто поясняет: «Роль Шибту исключительна и из-за её размаха, и из-за великого множества занятий, в которые она была вовлечена… Её влияние чувствовалось везде. Неудивительно, что многие искали её благоволения»[43].

Царица Шибту была наместницей своего мужа во время его частых отъездов. Она получала отчёты от управляющих города Мари. Правитель соседнего города Терки отчитывался царице, «его госпоже», в деловых вопросах и исполнял её приказы. Местные управляющие и цари-вассалы выражали ей почтение так, как обычно это делают самому правителю[44]. Шибту приносила жертвы, руководила оракулами и толкованием знамений, событиями большой важности, по которым она часто выступала советницей царя. Также она приводила в исполнение приказы царя. В одном случае муж приказал ей избавиться от нескольких пленниц, которых он послал домой:

> Среди них несколько жриц-угбабатум. Отбери их, а остальных назначь в дом ткачих… Выбери из тридцати ткачих — или скольки угодно — тех, что хороши и красивы, от ног до головы не имеют порока, и направь их к Вараилису. Пусть Вараилису даст им субарские покрывала. Ещё пусть поменяют их документы. Распорядись об их питании, чтобы они не подурнели. И, когда отберёшь ткачих, пусть Вараилису их охраняет[45].

Очевидно, здесь царь указывал жене выбрать из пленниц женщин для своего гарема. Об этом свидетельствует его обеспокоенность их красотой и

---

[42] Батто, Women at Mari, стр. 51—52.

[43] Там же, стр. 20.

[44] Там же, стр. 16.

[45] Там же, стр. 27. Угбабатум были верховными жрицами в Мари, хотя в других местах были жрицы и выше них. Батто считает, что «документ» здесь относится к табличке, на которой пленным приписывались их роли. Вараилису мог быть более важным служащим, чем просто охранник гарема. Батто предполагает, основываясь на других свидетельствах, что он мог быть проверяющим, что являлось важной бюрократической должностью.

Слова «субарские покрывала» не объясняются ни у Батто, ни в других переводах этого абзаца. В ходе исследования я не нашла ссылок на эту фразу, но обнаружила, что Субарту — это регион к северу от Вавилона, из которого часто угоняли рабынь и рабов. Можно предположить, что «субарское покрывало» — это покрывало, подходящее рабыне-субареанке; см. Дж. Дж. Финкельштейн, статья "Subartu and Subarians in Babylonian Sources", научный журнал Journal of Cuneiform Studies, изд. 9 (1955 г.), стр. 1—7.

Джек Сассон переводит этот отрывок как «обучи их субарским танцам» (из личных писем Герде Лернер). Мне кажется, что покрывание этих женщин нужно рассматривать в контексте установившейся практики покрывания женщин в ходе церемонии бракосочетания или же покрывания наложницы, чтобы сделать её женой. Наличие этой практики подтверждено в Вавилоне и Шумере, также вероятно, что её практиковали в Мари. В таком случае «субарское покрывало» несёт в себе знак того, что эти женщины занимают соответствующее место в гареме.

указание кормить их как следует, чтобы они не подурнели. Однако в последующем письме царь отозвал свой приказ. Он написал жене:

> Будет больше пленных в моем распоряжении… я сам из них выберу тех, кого заберу, девочек для покрывания, и пошлю их к тебе[46].

Содействие жены в этом вопросе принимается как данность, и сексуализированное использование её мужем пленниц, которое служило не только для удовольствия, но и для расширения собственности и повышения статуса, подаётся как будничное дело. И всё же, как мы могли увидеть в случае с Куншиматум, каждая новая половая связь мужа была потенциальной угрозой положению первой жены, даже если оно по закону было более защищено, чем положение остальных жён.

Царь Зимри-Лим организовал политические браки для своих дочерей. Когда он выдал свою дочь Кирум за Хайя-Суму, правителя провинции Илансура, он также сделал её градоначальницей его города. Кирум осуществляла свои полномочия и была, судя по всему, довольно энергичной женщиной. Она также переписывалась с отцом о политических вопросах и спокойно давала ему советы. Её деятельность вызывала у мужа недовольство, и он сердился на неё всё больше и больше. Семейный конфликт усугубило то, что Хайя-Суму взял в жёны сестру Кирум (неизвестно, родную или сводную), по имени Шибатум. Какие были отношения между сёстрами, и кто была старшей женой, а кто младшей, в доступных нам документах точно не установлено[47]. В месопотамском обществе было несколько примеров того, что муж брал в жёны двух сестёр. В данном случае это плохо обернулось для Кирум. Муж очевидно предпочитал Шибатум, и брак настолько разладился, что Кирум просила у отца разрешения вернуться домой, что было равносильно разводу. В письме к отцу она в ярких красках описала одну из множества домашних ссор:

> Хайя-Суму встал и сказал мне в лицо: «Ты здесь правишь городом. Но я тебя всё равно убью, посему пусть приходит он, твоя звезда, и забирает тебя»[48].

«Моя звезда» — это слова, которыми она обращалась к отцу. Письмо продолжается:

---

[46] Цитированный текст взят из работы В. Г. Рёмер “Frauenbriefe uber Religion, Politik und Privatleben in Mari. Untersuchungen zu G. Dossin”, Archives Royales de Mari X, Париж, 1967 г. (Нойкирхен-Венин, 1971 г.) (переведено с немецкого Гердой Лернер). Батто переводит этот абзац так: «Передо мной (другая) добыча; я сам выберу девочек для покрывания из этой добычи и пошлю их (к тебе)».

[47] Джек Сассон предполагает, что Кирум была второй женой, а Шибатум — первой; Кирум была бездетной, в то время как Шибатум родила двойню. Профессор Сассон читает имя как Шиматум.

[48] Батто, Women at Mari, стр. 42—28; цитата на стр. 43.

> И Шиматум встала передо мной и сказала: «Как по мне, пусть моя звезда делает со мной что пожелает, но я буду поступать как хочу!». Если он (царь) не привезёт меня обратно, я умру; я не смогу жить[49].

Несмотря на отчаянные мольбы Кирум отец, по-видимому, ничего не сделал. В следующем письме Кирум угрожала более категоричными мерами: «Если государь мой меня не вернёт обратно, я пойду в Мари и там сброшусь с крыши». Это возымело желаемый эффект. Отец, снова отсутствовавший по делам, приказал жене доставить Кирум обратно в Мари. Формальной записи о разводе нет, но смысл был тот же самый[50].

У царя Зимри-Лима было много дочерей. Восьмерых он выдал замуж за своих вассалов в стремлении привязать их к себе. Эти женщины часто играли роль посредниц между отцом и мужем. Одна из них, Тицпатум, просила отца послать сотню воинов на помощь своему мужу в некой местной войне. «Иначе, — заявляла она, —

> враг скоро осадит город. Теперь именно благодаря мне народ тревожится о нём, говоря: "Как может он быть женатым на дочери Зимри-Лима и быть ему верным!". Отец мой, государь мой, примите это к сведению»[51].

Очевидно, целью таких дипломатических браков было укрепление союзов между местными правителями, которые предполагали взаимные обязательства. Нельзя не поразиться авторитетному и настойчивому тону письма дочери.

У другой дочери, вступившей в дипломатический брак, дела шли не так хорошо. Её письма содержат длинные подробные жалобы на плохое отношение мужа. Она тоже просила у отца разрешения вернуться домой. В её случае царь посоветовал: «Иди и управляй своим домом. Если это невозможно, покрой голову и уезжай ко мне». Этот совет не возымел желательного результата. Дочь сбежала к соседнему правителю, и муж спокойно оставил её фактически в положении пленницы. Итог её семейных проблем неизвестен[52].

Двое из дочерей царя были жрицами надитум, одна из них поклонялась богу Шамашу и его супруге Айе в Сиппаре. Как и все такие жрицы, она принесла в храм приданое и продолжала жить на содержании семьи. Некоторые надитум активно занимались торговыми делами, покупая и продавая собственность, рабынь и рабов, выдавая ссуды под принятый

---

[49] Конец первого письма Кирум и второе полностью цитируются Джеком М. Сассоном в статье "Biographical Notices on Some Royal Ladies from Mari", научный журнал Journal of Cuneiform Studies, изд. 25, номер 2 (январь 1973 г.), стр. 59—104; цитата на стр. 68—69.

[50] Упоминание и цитата — Сассон, там же.

[51] Батто, Studies, стр. 48—51; цитата на стр. 48—49.

[52] Там же, стр. 39. Аналогичный инцидент приведён в книге Сассона Royal Ladies, стр. 61—66.

ростовщический процент. У большинства из них были рабыни и рабы для чёрной работы. Конкретно Эришти-Айа жила в обители и не довольствовалась этим. Она выполняла важную службу — непрерывно молилась за царя. Она сообщала ему об этом, чтобы подкрепить свои права на справедливый паёк. Её письма жалобны:

> Теперь дочери твоего дома… получают свои доли зерна, одежд и хорошего пива. Но хоть я — та единственная, кто молится за тебя, меня ты не обеспечиваешь[53].

Эта тема повторяется в нескольких её письмах. В одном из них, написанном к матери, она заявляет:

> Я дочь царя! Ты жена царя! Даже если забыть таблички, с которыми ты и твой муж отправили меня в обитель — да они лучше обращаются с пленёнными солдатами! И со мной тогда тоже хорошо обращайтесь[54].

До конца неясно, жалобы её вызваны пренебрежением со стороны матери и отца или со стороны управляющих храма. Одно из заявлений указывает на второе: «Мои доли зерна и одежды, с помощью которых отец поддерживает во мне жизнь, они раньше давали мне, так пусть же они снова мне их выдают, чтобы я не голодала»[55]. Б. Ф. Батто отмечает, что похожие жалобы возникают в письмах нескольких жриц-надитум в Сиппаре. Это может отражать, по его мнению, «определённую стилизацию, которая умаляет наше ощущение непосредственности»[56]. Это также может отражать коррупцию или халатность со стороны управляющих храма.

Эришти-Айа могла быть жертвой своей семьи или своего начальства в храме, но её отношение к тем, кто служил ей, было менее чем милосердным. Она писала отцу: «В прошлом году ты прислал мне двух рабынь, и одной из них пришлось умереть! Теперь ты прислал мне ещё двоих, и одной из них пришлось умереть!». Царевна, которой, по её словам, угрожал «голод», на смерть двух рабынь отреагировала только раздражением[57].

Это часть имеющейся информации о дочерях царя Зимри-Лима. Их письма дают нам взглянуть на жизнь семьи три с половиной тысячи лет назад и показывают группу красноречивых энергичных женщин, занятых общественными и частными делами и уверенно утверждающих свои права. Были ли они исключением? Нам известно, что Зимри-Лим делегировал свой

---

[53] Батто, Studies, гл. 5; цитата на стр. 96.

[54] Там же, стр. 99. Благодарю профессора Джека Сассона за немного отличный перевод этого абзаца: «Я дочь царя! Ты царица! Даже солдаты хорошо обращаются с теми, кого считают добычей, и не должны ли вы так обращаться со мной, раз вы с мужем сослали меня в обитель?».

[55] Батто, стр. 100.

[56] Там же, стр. 106.

[57] Там же, стр. 100—101.

семье больше полномочий и власти, чем принято. К примеру, женщина по имени Адду-дури, которая могла быть его матерью или старшей сестрой, служила его наместницей в надзоре за религиозными подношениями и оракулами в городе Мари; она закупала продовольствие и иной раз принимала решения в суде[58]. Нельзя с точностью сказать, обладали ли такой же властью другие царевны. С другой стороны, из яростной и успешной реакции мужа Кирум мы можем понять, что назначение жене независимых полномочий её отцом было необычным и неприемлемым.

Множество сохранившихся предметов изобразительного искусства месопотамской цивилизации подтверждают предположение о том, что женщин из элиты уважали и обращались к ним с почётом; культура была способна увидеть мудрость и авторитет в женском лице и фигуре (см. рис. 5, 14 и 15).

Что же мы узнали, кратко рассмотрев фрагменты сведений о месопотамских женщинах в разных культурах на протяжении тысячи четырёхсот лет? Мы увидели свидетельства обществ, в которых активное участие женщин в экономической, религиозной и политической жизни принималось как должное. Так же принималась как должное их зависимость и долг перед родственником и (или) мужем.

В интересах правящей элиты как узурпаторов царства было установить власть в такой форме, которую наблюдатель удачно назвал «родовой бюрократией»[59]. Они сохраняли власть, ставя на важные позиции свою родню. В этом раннем периоде зачастую это были женщины — жены, наложницы или дочери. Они стали, если можно так выразиться, первыми вассалками своих мужей, отцов и царей. Так появилась роль жены как наместницы, роль, в которой мы и далее будем видеть женщин. Мы видели масштаб и пределы её силы на примере царицы Шибту, выполняющей приказы мужа в управлении государством и отбирающей пленниц для его гарема. Её образ может служить уместной метафорой для того, что значит быть женщиной правящего класса сейчас, и что это значило уже как три тысячи лет. Роль царицы Шибту как жены-наместницы — самое высокое положение, к которому такие женщины могут стремиться. Их власть целиком исходит от мужчины, от которого они зависят. Они обладают реальным влиянием и играют важную роль в событиях, а также обладают властью над женщинами и мужчинами положением ниже, управляют или владеют ими. Но в половых вопросах они полностью подчинены мужчинам. В действительности, как мы увидели на примерах некоторых царских жён, их власть в экономической и политической жизни напрямую зависит от того, удовлетворён ли муж их сексуализированным

---

[58] Там же, стр. 67—73. Предположением о её родстве с царём я обязана профессору Сассону (из личной переписки).

[59] Норман Иоффе, The Economic Role of the Crown in the Old Babylonian Period (Малибу, 1977 г.), стр. 148.

обслуживанием. Если они больше не угодны мужу, как было с Кирум или Куншиматум, по мановению руки их правителя они лишаются власти.

Так, женщины стали вполне обоснованно воспринимать себя как зависимых от мужчин. Это прекрасно выражено в молитве Куншиматум. Как и феодальные вассалы последующих эпох, она понимала, что безопасность есть только под защитой господина. Поразительно и страшно думать о том, что она молилась не только о своей защите, как диктует личный интерес, но о своём господине, «чтобы и я могла процветать под его защитой». Здесь мы наблюдаем зарождение отношений власти, в которых некоторые мужчины получали власть над другими мужчинами и над всеми женщинами. Так, мужчины из элит считали, что могут получить власть над другими, богатство в виде имущества и сексуализированного обслуживания, то есть захватывать рабынь, рабов и наложниц для гарема. Женщины, даже самые защищённые, высокородные и уверенные в себе, воспринимали себя как зависимых от защиты мужчины. Это женский мир общественного договора: женщины, которым отказано в независимости, зависят от защиты и стараются заключить наиболее выгодную сделку ради себя и своих детинь.

Если вспомнить, что мы описываем исторический период, в который не были написаны ещё даже формальные своды законов, мы можем оценить, насколько глубоки корни патриархального определения гендера в западной цивилизации. Матрица патриархальных отношений полов закрепилась ещё до полного становления государства через экономическое и политическое развитие и задолго до развития идеологии патриархата. На ранней стадии переход из одного класса в другой был довольно размыт, и социальная мобильность была чётко доступна даже для низших классов. Постепенно принадлежность к определённому классу стала наследоваться. Решающим в переходе к новой общественной организации стало становление рабства.

Чтобы лучше понять связь между структурой семьи, развитием рабства как классовой системы и институционализацией государственной власти, следует внимательно рассмотреть эти аспекты исторического развития в попытке воссоздать то, как строилась жизнь женщин не из элит.

ГЛАВА ЧЕТВЁРТАЯ

Рабыня

ИСТОРИЧЕСКИЕ ДАННЫЕ О ПРОИСХОЖДЕНИИ РАБСТВА немногочисленны, имеют теоретический характер и с трудом поддаются оценке. Рабство редко встречается в сообществах охоты и собирательства или не встречается вовсе, но появляется во множестве отдельных регионов и временных промежутков с возникновением скотоводства, а затем и земледелия, урбанизацией и созданием государств. Большинство специалисток пришли к выводу, что рабство — это следствие войн и завоеваний. Традиционно источниками рабства называют захват в плен, наказание за преступление, продажу членами семьи, выставление на продажу себя в уплату долга и долговое рабство[1]. Рабство — это первая законно признанная форма иерархического угнетения в истории человечества; оно связано со становлением рыночной экономики, иерархии и государства. Каким бы угнетающим и жестоким это явление ни было к пострадавшим от него, оно олицетворяло существенный прогресс в процессе организации экономики — прогресс, на котором базировалось развитие древней цивилизации. Таким образом, справедливо будет назвать «изобретение рабства» переломным моментом для человечества.

Рабство могло возникнуть только при соблюдении определённых условий: это наличие излишков пищи, наличие способов подчинить себе непокорных пленных, а также существование различий (внешних или

[1] «Новая Британская энциклопедия», 15 изд. (Чикаго, 1979 г.), том 16, «Рабство, кабала и принудительный труд», стр. 855, 857.

концептуальных) между порабощёнными и поработителями[2]. Во многих сообществах, где в той или иной форме практиковалось рабовладельчество, не было закреплённого положения рабыни — только разные уровни подчинения и принудительного труда. Чтобы статус рабыни стал официальным, людини должны быть способны идейно осознать, что подобное доминирование вообще возможно. Изобретение рабства состояло в формировании убеждения, что некую группу людинь можно назвать чужими, другими, что их можно поработить, подчинить, принудить к труду, и что клеймо возможного порабощения вкупе с реалиями их положения заставит их принять это как должное[3]. И, далее: что порабощение может продолжаться не только в течение жизни конкретной рабыни, но рабский статус может быть навсегда закреплён за группой ранее свободных людинь и за их потомицами.

Ключевым новаторством, в дополнение к жестокости к другому человеческому созданию и насильственному принуждению к труду, является возможность обозначить подчинённую группу как полностью отличную от группы доминирующей. Естественно, подобное различие наиболее очевидно, когда порабощённые происходят из другого племени и являются «чужими» в буквальном смысле. Но для того, чтобы расширить это понятие и превратить порабощённых в настоящих рабынь, расчеловечить их, мужчинам нужно было откуда-то знать, что это на самом деле сработает. Нам известно, что идеи обычно основываются на некой реальной модели и рождаются из нового переосмысления прошлого опыта. Таким опытом, который был доступен мужчинам ещё до формирования рабства, стало подчинение женщин из их собственных групп.

Угнетение женщин предшествовало рабству и сделало его возможным. В предыдущих главах мы рассмотрели, как мужчины и женщины конструировали социальные отношения, приведшие к господству и иерархии. Мы увидели, как совместное влияние различных факторов приводит к

---

[2] Выводы о рабстве в основном базируются на следующих источниках: Дэвид Брайон Дэвис, The Problem of Slavery in Western Culture (Итака, Нью-Йорк, 1969 г.); Дэвид Брайон Дэвис, The Problem of Slavery in the Age of Revolution: 1770—1823 (Итака, Нью-Йорк, 1975 г.); Карл Деглер, Neither Black Nor White; Slavery and Race Relations in Brazil and the United States (Нью-Йорк, 1971 г.); Мозес И. Финли, “Slavery”, Encyclopedia of the Social Sciences (Нью-Йорк, 1968 г.), том 14, 307—12; Мозес И. Финли, Slavery in Classical Antiquity (Кембридж, Англия, 1960 г.); Юджин Д. Дженовезе, Roll Jordan Roll: The World the Slaves Made (Нью-Йорк, 1974 г.); Уинтроп Д. Джордан, White Over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550—1812 (Чапел-Хилл, 1968 г.); Герберт С. Кляйн, Slavery in the Americas: A Comparative Study of Virginia and Cuba (Чикаго, 1967 г.); Гуннар Мюрдаль, «Американская дилемма. Негритянские вопросы и современная демократия» (Нью-Йорк, 1944 г.); Сюзанн Майерс и Игорь Копытов (ред.), Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives (Мадисон, 1977 г.); Орландо Паттерсон, Slavery and Social Death: A Comparative Study (Кембридж, штат Массачусетс, 1982 г.).

[3] Другие источники так же подходят к этому вопросу: «Рабыня и раб — это чужаки; этот факт сам по себе допускает не только их насильное порабощение, но и низведение их, людинь, до вещи, которой можно владеть», Робин Уинкс (ред.), Slavery: A Comparative Perspective (Нью-Йорк, 1972 г.), стр. 5—6.

Также: Паттерсон, Slavery and Social Death, стр. 5, 7; Финли, "Slavery", стр. 307—12; Encyclopedia of the Social Sciences, стр. 308—9.

«Рабыни и рабы [в Америке] имеют одну общую черту: все они чужие в новом окружении», Майерс и Копытов, Slavery in Africa, стр. 15.

асимметрии полов и разделению труда, неравнозначно павшего на плечи женщин и мужчин. Родственные связи структурировали социальные отношения таким образом, что женщинами обменивались через брак, и мужчины имели на женщин такие права, которых женщины на мужчин не имели. Женская половая и репродуктивная функция стала товаром, который можно выменять или приобрести для службы на благо семьи; таким образом, женщины рассматривались как менее автономная группа по сравнению с мужчинами. В некоторых обществах, например в Китае, женщины были отверженными даже в кругу родных. Мужчины «принадлежали» к дому или к роду — а женщины принадлежали мужчинам, получившим на них права[4]. В большинстве сообществ женщины более уязвимы к маргинализации, чем мужчины. Как только женщины утрачивают защиту родственника-мужчины, будь то из-за смерти, расставания, непривлекательности в качестве половой партнёрки, они становятся отверженными. В самом начале основания государств и становления классов и иерархий мужчины, вероятно, наблюдали эту бóльшую уязвимость женщин и поняли, что с опорой на различия можно отделить одну группу людинь от другой. Различия могут быть «естественными» и физическими, как возраст и пол, или же искусственными, как пленение и клеймение.

Формирование рабства включает в себя развитие техник, способствующих вечному рабству, и убеждённость как доминирующей, так и угнетаемой группы, что неизменное бесправие одной стороны и полная власть другой — приемлемые условия социального взаимодействия. Как отмечает Орландо Паттерсон в исчерпывающем исследовании социологии рабства, техники порабощения имеют три особенности:

1) рабство возникает как замена обычно жестокой смерти и является «своеобразным условно более лёгким наказанием»;
2) порабощённые подвергаются «натальному отчуждению», то есть «отлучаются от всего, на что имели право по факту рождения» и утрачивают свою независимую роль в общественном устройстве;
3) «порабощённые в общем смысле обесчещиваются»[5].

Исторические свидетельства позволяют предположить, что процесс порабощения в начале был разработан и отточен на женщинах, захваченных в плен после сражений, и что он поддерживался уже известными практиками обмена женщинами в браке и внебрачного сожительства. В течение длительных периодов времени, возможно, веками, в то время как мужчин из вражеского народа убивали, калечили или вывозили на отдалённые земли, женщин и детинь брали в плен и включали в домохозяйства и в общество захватчиков. Сложно выяснить, что изначально привело мужчин к идее

---

[4] Джеймс Л. Уотсон, Transactions in People: The Chinese Market in Slaves, Servants and Heirs, см. Джеймс Л. Уотсон (ред.), Asian and African Systems of Slavery (Беркли, 1980 г.), стр. 231—2.

[5] Паттерсон, Slavery and Social Death, стр. 5, 6, 10.

«своеобразного условно более лёгкого наказания», нежели смерть, для женщин и детинь. Вероятно, дело в том, что они были более слабы и уязвимы физически и потому не представляли такой угрозы в рабстве по сравнению с воинами-мужчинами. «Натальное отчуждение» достигалось их вывозом из родных мест, которые зачастую также уничтожались физически. Поскольку мужчины-родственники пленных были убиты, у них не было надежды на спасение или побег. Их изоляция и безнадёжность повышали ощущение власти у тех, кто взял их в плен. Обесчещивание рабыни, если речь шла о женщинах, могло быть совмещено с финальным аккордом мужского доминирования — изнасилованием пленных женщин. Если женщину захватывали вместе с её детинями, она готова была пойти на любые условия захватчика, лишь бы выжили детини. Если же у неё детинь не было, то после изнасилования и сексуализированного использования она вскоре беременела, и захватчики понимали: женщины будут терпеть рабство и мириться с ним в надежде спасти своих детинь и в перспективе облегчить их судьбу.

Почти все историкессы, изучающие рабство, замечают, что большинство первых порабощённых было женщинами, но не придают этому факту большого значения. В статье «Рабство» в «Британской энциклопедии» сказано:

> Военные столкновения были первым источником рабынь и рабов в Древнем Ближнем Востоке. … Изначально военнопленных, по всей видимости, убивали; впоследствии женщинам, и затем и мужчинам сохраняли жизнь, чтобы те служили захватчикам[6].

Другой историк замечает:

> Может быть важным то, что рабы-мужчины появляются не только позже, но и в значительно меньших количествах, нежели женщины. … Возможно, способы удерживать и эффективно занимать работой пленных мужчин ещё не были разработаны, а потому они, как правило, бывали убиты[7].

Как отмечает ассириолог И. М. Дьяконов, содержание военнопленных мужчин представляло опасность:

> Чтобы заставить отряд военнопленных рабов, то есть ранее свободных воинов, работать в поле медными мотыгами, потребовалось бы удвоенное число вооружённых солдат-надсмотрщиков, поскольку в вооружённом конфликте медная мотыга не сильно отличалась от медного топора — привычного оружия воинов тех времён. … Поэтому всех мужчин-военнопленных обычно убивали на

---

[6] «Новая Британская энциклопедия», том 16, стр. 855.

[7] Роберт МакКей Адамс, The Evolution of Urban Society (Чикаго, 1966 г.), стр. 96—97.

> месте, и только порабощённых женщин использовали в любых количествах на благо экономики государства[8].

Даже когда экономика нуждалась во множестве рабских рук, у захватчиков не хватало мужчин, которые могли бы денно и нощно следить за пленными, чтобы они не причинили хозяевам вреда. Разные народы не одновременно приходили к тому, что людинь можно порабощать и держать в подчинении не только посредством грубой силы.

Орландо Паттерсон описывает некоторые способы, с помощью которых свободных превращали в рабынь и рабов:

> Рабы всегда были обесчещены в общем смысле этого слова. … Раб был обесчещен из-за происхождения его статуса, из-за унизительности и вездесущности его долга, из-за отсутствия у него независимой социальной роли, но самым главным фактором являлось отсутствие у него не опосредованных через кого-либо ещё полномочий[9].

Одним из способов обесчещивания был разрыв семейных связей:

> Официальный отказ признавать социальные связи рабов имел глубокие эмоциональные и социальные последствия. Во всех рабовладельческих обществах семейные пары рабынь и рабов могли быть разделены насильно, а “жёны” рабов должны были подчиняться в сексуализированной сфере хозяевам; у рабов не было никаких прав на опеку или власть над своим потомством, а потомство не наследовало никаких прав и обязанностей от своих родителей[10].

По мужецентричной традиции Паттерсон подминает женщин-рабынь под собирательное «он», игнорируя то, что исторически первыми порабощёнными были женщины; так он упускает важное различие в том, чем является рабство для женщин и мужчин.

Изнасилование пленённых женщин оказывало на завоёванных двойной эффект: это обесчещивало женщин и являлось символической кастрацией их мужчин. Мужчины в патриархальных обществах, неспособные защитить половую «чистоту» своих жён, сестёр и дочерей, действительно считаются импотентами и покрываются позором. Практика изнасилования женщин завоёванной группы была свойственна военным конфликтам и завоеваниям со второго тысячелетия до н. э. и свойственна им по сей день. Эта общественная практика, как и пытки пленных, продолжает существовать невзирая ни на

---

[8] И. М. Дьяконов, Socio-economic Classes in Babylonia and the Babylonian Concept of Social Stratification, опубликовано как часть работы Дитца Отто Эдцарта, Gesellschaftsklassen im alten Zweistromland und in den angrenzenden Gebieten—XVIII Rencontre assyriologique intemationale, Muenchen, 29. Juni bis 3. Juli 1970 (Мюнхен, Баварская академия наук, Историко-филологический класс, научные публикации, новая серия, выпуск 75 (1972 г.), стр. 45.

[9] Паттерсон, Slavery and Social Death, стр. 10.

[10] Там же, стр. 6.

«прогресс», ни на гуманитарные реформы, ни на высокие морально-этические соображения. Я вижу причину в том, что эта практика встроена в институт патриархата, необходима ему, неотделима от него. Мы можем наблюдать её в первозданном виде в самом начале существования системы, ещё до формирования класса.

Концепция чести для мужчин подразумевает самостоятельность, право распоряжаться собой и решать за себя, а также право на признание этой самостоятельности окружающими. Но женщины при власти патриархата не распоряжаются собой и не решают за себя. Их телами и половой функцией распоряжаются их родственники, мужья, отцы. У женщин нет прав опеки и власти над своими детинями. У женщин нет «чести». Концепция чести женщины, привязанная к девственности и половой верности мужу, во втором тысячелетии до н. э. ещё не сложилась окончательно. Я утверждаю, что половое порабощение пленных женщин фактически было шагом в направлении развития и совершенствования патриархальных институтов, таких как патриархальный брак и идеология в его основе, которая привязывала женскую «честь» к целомудрию. Возникновение рабства в культуре основывалось на разработке символов подчинения женщин в не меньшей степени, чем, собственно, на завоевании женщин. Подчиняя женщин своего собственного сообщества, а затем и пленённых женщин, мужчины осознали символическую власть полового контроля над другими мужчинами и изобрели символические понятия, чтобы проявлять эту власть и сформировать класс психологически порабощённых людинь. Порабощая женщин и детинь, мужчины поняли, что в принципе смириться с рабством могут все, и развили методы и виды порабощения, которые позволили им превратить собственную абсолютную власть в социальный институт.

Бесчисленное множество исторических свидетельств рассказывают нам о том, что в основном пленных мужчин убивали или калечили, а пленных женщин обращали в рабство и насиловали. Самые ранние данные об обращении с выжившими с вражеской стороны в Месопотамии относятся к 2500 году до н. э. На Стеле коршунов царь Эанатум, правитель шумерского государства Лагаш, отметил свою победу над городом-государством Умма и описал, как победители складывали тысячи вражеских трупов в огромные горы. Позднее второй король из династии Аккада, Римуш, описал покорение нескольких вавилонских городов и убийство нескольких тысяч мужчин в каждом из них, а также захват нескольких тысяч пленных. Записи о жизни короля Шу-Суэна из третьей династии Ура (ок. 2043—2034 г. до н. э.) рассказывают, как он поселил вражеских «рабынь и рабов», свой трофей из разбитого города Симанума, в городе у отдалённой границы. Этот трофей, по всей видимости, состоял из захваченных жительниц и воинов, позже освобождённых. В различных вавилонских текстах есть и другие отсылки на захват «трофея» и пожертвование его в различные храмы. Термин «трофей» применялся к вещам, животным и людиням. Пленных вражеских воинов

немедленно связывали или заковывали в колодки в виде ошейника или ярма[11]. В исследовании всех доступных источников, касающихся вавилонских пленных, И. Дж. Гельб утверждает:

> Можно принять как разумеющееся, что пока военнопленные оставались в рабстве во власти короны, они были принуждены работать до смерти в самых нечеловеческих условиях, или же умирали от болезней, или же сбегали, как только появлялась возможность[12].

В текстах есть несколько описаний ослеплённых военнопленных, которых принуждали к труду в садах. Один из таких текстов относится к периоду до династии Аккада и рассказывает о двенадцати пленных и ослеплённых мужчинах из города в Эламе. Другой текст, записи в храме богини Бау в Лагаше, цитата из которого была приведена ранее, также упоминает «слепых мужчин», работающих в садах. В данном случае ассириологини не сходятся во мнении о значении термина *igi-du-nu*. Некоторые предполагают, что он может иметь значение «неумелый», то есть слепой (в переносном смысле), или что он может указывать на слепых самих по себе нанятых работников. И. Дж. Гельб склонен считать, что речь идёт про ослеплённых военнопленных. Он указывает на дополнительные свидетельства периода Новоассирийского царства, которые говорят, что мужчин-военнопленных ослепляли[13]. Выкалывание глаз у 14 400 военнопленных, захваченных ассирийцами, упоминается в надписях на Чёрном обелиске (ок. 1250—1200 гг. до н. э.)[14].

Старый Завет упоминает несколько случаев ослепления военнопленных: Самсон (Суд. 17:21), Седекия (2Цар. 25:7) и история мужей Иависа (1Цар. 11:2). Геродот в четвертой книге «Истории» (§ 2) пишет о скифах, ослепляющих всех военнопленных[15]. В Китае, где рабство развилось из пенитенциарной системы, преступников также наказывали посредством

---

[11] И. Дж. Гельб, Prisoners of War in Early Mesopotamia, научный журнал Journal of Near Eastern Studies, том 32 (1973 г.), 74—77.

[12] Там же, стр. 94.

Изучая исторические источники и стремясь выяснить, действительно ли бóльшая часть военнопленных в Месопотамии попадала в рабство, Орландо Паттерсон подчёркивает, что примерно десятилетие назад была принята такая точка зрения, однако автрисы последних исследований, как российские, так и западные, разделяют мнение о том, что военнопленные находились в плену в течение недолгого времени, а затем их освобождали и переселяли в другие земли. Этого взгляда придерживаются Ю. И. Семёнов и И. Дж. Гельб. Сам Паттерсон соглашается, что для большинства военнопленных это так, однако «во все эпохи часть военнопленных обращали в рабство… И есть основания заключить, что к эпохе Нововавилонского царства в рабство обращалось большинство военнопленных» (Паттерсон, Slavery and Social Death, стр. 109-10).

[13] Гельб, Prisoners of War, стр. 91.

О термине *igi-du-nu* см. В. В. Струве, доклад «Проблема зарождения, развития и разложения рабовладельческих обществ древнего Востока» в сборнике под ред. И. М. Дьяконова, Ancient Mesopotamia: Socio-economic History: A Collection of Studies by Soviet Scholars (Москва, 1969 г.), стр. 23—24. Иные толкования, см.: А. И. Тюменев, там же у Дьяконова, стр. 99, сноска 36.

[14] Там же, стр. 23 (Струве).

[15] Гельб, Prisoners of War, стр. 91.

нанесения увечий: обычно выполнялись татуировки на лице, ампутирование носа и стоп, кастрация. Вид увечья зависел от тяжести преступления. Оно могло быть нанесено самому преступнику или же кому-то из его родных. Законы империи Хань гласят: «Жён и детинь преступников обратить в рабынь и рабов, и татуировать им лицо». Людини, получившие подобные увечья, составляли отдельный класс, выполняли самую грязную работу и жили «рабской жизнью»[16]. Кастрация как форма наказания за преступление и, позднее, как мера допуска рабов к работе в гареме имела широкое распространение в Древнем Китае и Месопотамии. Эта практика привела к развитию политического института евнухоидизма в Китае, Персии, Древнем Риме, Византии, Египте, Сирии и Африке. Нам она интересна тем, что служит примером, во-первых, потребности в явном обозначении и очерчивании группы людинь как вечных рабов, и, во-вторых, использования контроля половой функции для насаждения и закрепления рабского статуса человеки[17].

Две записи месопотамских чиновников, написанные с разницей в пять месяцев и датируемые эпохой правления царя Амар-Суэна (Третья Династия Ур), рассказывают о 197 пленённых женщинах и детинях. В первой записи говорится о выделении пайков на 121 женщину (46 женщин числятся мёртвыми) и на 28 детинь (из них числятся живыми только пять). Из 121 женщины 23 названы больными. Во второй записи вновь говорится о распределении пайка муки и пива, и сказано, что в живых осталось 49 женщин и 10 детинь. Из больных женщин из первой записи повторно упоминаются лишь пять. Можно предположить, что лишь пять этих женщин выжили после болезни. Учитывая, что пленным полагались такие же пайки, как рабыням, высокая доля болезней и смертности среди пленных говорит о том, что-либо условия при их перевозке с полей сражений к месту содержания были гораздо суровее, либо что они практически голодали из-за проблем с доставкой и распределением пайков.

Другой текст описывает трофейное подношение храму города Умма — 113 женщин и 59 детинь. И. Дж. Гельб отмечает, что «пленницы были задействованы в строительстве дворца Бур-Сина. Местные женщины обычно не занимались таким тяжёлым трудом»[18].

В списке распределения пайков в храме богини Бау в Лагаше (ок. 2350 г. до н. э.) перечисляются все работницы и работники храма в порядке статуса и задачи, которые они выполняют. Есть и отдельный список: «рабыни и их детини». Большинство рабынь обрабатывали и пряли шерсть;

---

[16] Э. Дж. Пуллиблэнк, The Origins and Nature of Chattel Slavery in China, Journal of Economic and Social History of the Orient, том 1, ч. 2 (1958 г.), 190. Цитата из законов империи Хань приведена по К. Мартину Уилбуру, Slavery in China during the Former Han Dynasty; 206 B.C.—A.D. 25, серия «Антропология», публикации Музея естественной истории им. Филда, том 34 (15 янв. 1943 г.), стр. 84. Прочие цитаты касательно нанесения увечий в рабстве там же, стр. 286.

[17] Ч. У. В. Гринидж, Slavery (Лондон, 1958 г.), стр. 29.

[18] Гельб пишет имя как «Бур-Син». Сейчас оно транскрибируется как «Амар-Суэн», Prisoners of War, стр. 89.

некоторые мололи зерно; прочие трудились на кухнях и в пивоварне или ухаживали за скотом[19]. Поскольку конкретно эти женщины принадлежали к двору царицы, они не были рабынями-наложницами в гареме и не использовались для сексуализированного обслуживания. Для этого раннего периода нет записей о существовании гаремов в целом, а конкретно для храма Бау нет сравнительных записей по двору царя. Рабыни храма Бау не принадлежали к семьям управляющих хозяйством — их семьи приведены в отдельном списке. Если бы этих женщин использовали для сексуализированного обслуживания, можно было бы предположить, что число детинь на женщину с каждым годом бы росло, однако этого мы не наблюдаем. Относительно стабильное количество детинь и женщин — первых в два раза меньше, чем вторых — позволяет предположить, что женщины были взяты в плен вместе с детинями и использовались только как рабочая сила[20].

Письма Зимри-Лима, правителя Мари, цитаты из которых приведены ранее, иллюстрируют захват пленниц в качестве трофея примерно спустя 500 лет и приставление их к царскому дворцу в качестве текстильщиц. Однако указание на то, что правитель выбрал самых красивых женщин для особой работы, может означать наличие гарема или по крайней мере практики превращения пленниц в наложниц для правителя и, возможно, его свиты[21].

Записи из храма бога Шамаша в городе-государстве Сиппар примерно того же периода, что и списки храма Бау, иллюстрируют относительное малое число рабынь в сравнении с общим количеством населения. Из 18 тысяч перечисленных имён только 300 принадлежат рабыням и рабам, и две трети из них — женщины. Похоже, для времён Древнего Вавилона типично преобладание количества женщин в рабстве, нежели мужчин. Этот факт

[19] Отец Антон Даймель, Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgaenger (Рим, 1931 г.), стр. 88—89. Подробный анализ списка храма Бау см. в эссе В. В. Струве и А. И. Тюменева в сборнике под ред. И. М. Дьяконова, Ancient Mesopotamia …, стр. 17—69 и 88—126.

[20] Список рабынь и их детинь (по А. И. Тюменеву в сборнике под ред. И. М. Дьяконова, стр. 116):

	Женщины	Детини
1-й год правления Урукагины	93	42
2-й	143	89
3-й	141	65
4-й	128	57
5-й	128	60
6-й	173	48

Поскольку в списке не указано количество бездетных женщин, понять, сколько детинь было в среднем у женщины, невозможно. Однако тот факт, что за пять лет количество детинь не сильно увеличилось, позволяет предположить, что эти женщины не использовались для сексуализированного обслуживания. Если учитывать в целом высокую долю детской смертности, можно заметить, что количество женщин растёт, а количество детинь при этом уменьшается. Возможно, причина в том, что детини умирали или же были проданы. Данные по другим четырём храмам Лагаша в 5-й год правления Урукагины следующие: 104 рабыни и 51 детиня в храме богини Нанше; 10 рабынь и 3 детини в храме бога Ниндара; 16 рабынь и 7 детинь в храме бога Думузи; 14 рабынь и 7 детинь в храме богини Нинмар (Дьяконов, стр. 123). Эти цифры подтверждают то же соотношение, как и в таблице выше: детинь в два раза меньше, чем женщин.

[21] Бернард Франк Батто, Studies on Women at Mari (Балтимор, 1974 г.), стр. 27, док. 126.

отражает преимущественное использование труда рабынь в частных домашних хозяйствах[22].

Поэма «Илиада», написанная в восьмом веке до н. э., содержит описания общественной жизни Греции ок. 1200 г до н. э[23]. В песни первой несколько раз упоминается практика порабощения пленных женщин и передачи их воинам в качестве награды. Хрисеида, знатная девушка, была захвачена в плен и стала наложницей царя Агамемнона. Отец попытался выкупить её. Опасаясь гнева богов, воины убедили своего правителя освободить девушку. Агамемнон неохотно согласился, однако потребовал взамен Хрисеиды другую награду, но ему сказали, что это невозможно — трофеи уже розданы. Трофеи — это пленённые женщины, и эта практика считается настолько само собой разумеющейся, что Гомеру даже не приходится ничего объяснять. Тогда Агамемнон сказал, что заберёт себе наложницу Ахиллеса; вот его слова:

Требует бог Аполлон, чтобы я возвратил Хрисеиду;
Я возвращу, — и в моем корабле и с моею дружиной
Деву пошлю; но к тебе я приду, и из кущи твоей Брисеиду
Сам увлеку я, награду твою, чтобы ясно ты понял,
Сколько я властию выше тебя, и чтоб каждый страшился
Равным себя мне считать и дерзко верстаться со мною![24]

Агамемнон ясно даёт понять: смысл порабощения женщин — в том, чтобы завоевать статус и почёт среди мужчин. После того как Агамемнон исполнил свою угрозу и силой забрал Брисеиду, Ахиллес возмутился и отказался участвовать в сражениях; однако царь не тронул девушку. Вообще-то она была ему не нужна; ему нужно было подчеркнуть свой статус перед Ахиллесом. Вот пример того, как женщину считают за вещь. Спустя время греки потерпели поражение — отчасти из-за того, что с ними не было Ахиллеса, и отчасти из-за гнева богов — и Агамемнон признал свою вину в ссоре с Ахиллесом. Перед лицом своих военачальников и воинов правитель обещает вернуть Брисеиду и клянётся:

Нет, не всходил я на одр, никогда не сближался я с нею,
Так, как мужам и жёнам свойственно меж человеков[25].

Пытаясь уговорить Ахиллеса вернуться в войско, он предлагает тому ещё дары: золото, лошадей, а также обещает:

Семь непорочных жён, рукодельниц искусных, дарую,

---

[22] Ривка Харрис, Ancient Sippar: A Demographic Study of an Old-Babylonian City (1894—1595 B.C.), (Голландский институт истории и археологии, Стамбул, 1975 г.), стр. 333.

[23] По датировке «Илиады» см.: Мозес И. Финли, The World of Odysseus (Лондон, 1964 г.), стр. 26.

[24] Ричмонд Латтимор, перев., «Илиада» Гомера (Чикаго, 1937 г.), I, стр. 184—88.

[25] Там же, IX, 132—34.

Лесбосских, коих тогда, как разрушил он Лесбос цветущий,
Сам я избрал, красотой побеждающих жён земнородных[26].

Кроме того, он предлагает Ахиллесу в жёны одну из своих трёх дочерей. Агамемнон говорит, что после победы над Троей:

Пусть из троянских жён изберёт по желанию двадцать,
После Аргивской Елены красой превосходнейших в Трое[27].

Однако Ахиллеса не соблазняют дары, и он отказывается от них. Когда Ахиллес ложится спать, рассказчик сообщает нам:

И при нем возлегла полонённая им лесбиянка,
Форбаса дочь, Диомеда, румяноланитая дева.
Сын же Менетиев спал напротив; и при нем возлежала
Лёгкая станом Ифиса, ему Ахиллесом героем
Данная в день, как разрушил он Скирос, град Эниея[28].

В «Илиаде» нет ни одного упоминания пленённых воинов-мужчин.

О судьбе, которая ожидает проигравших, говорит одна из троянок:

Что в завоёванном граде людей постигает несчастных:
Граждан в жилищах их режут, пламень весь град пожирает,
В плен и детей, и красноопоясанных жён увлекают[29].

Троянский полководец Гектор накануне сражения беседует с женой Андромахой и признаётся, что его не столько сокрушает возможная смерть товарищей-воинов, отца и матери,

…Сколько твоё, о супруга! Тебя меднолатный ахеец,
Слезы лиющую, в плен повлечёт и похитит свободу!
И, невольница, в Аргосе будешь ты ткать чужеземке,
Воду носить от ключей Мессеиса или Гиперея,
С ропотом горьким в душе; но заставит жестокая нужда![30]

Практика порабощения пленённых женщин и превращения их в наложниц и военные трофеи сохранилась со времён поэмы Гомера и дошла до Нового времени. Описывая Грецию девятого-десятого веков до н. э., историк И. И. Финли отмечает:

---

[26] Там же, IX, 128—29.

[27] Там же, IX, 139—40.

[28] Там же, IX, 664—68. * Под лесбиянкой понимается женщина с острова Лесбос.

[29] Там же, IX, 593; см. также XVI, 830—32.

[30] Там же, VI, 450—59.

> Рабов было много; они считались собственностью, которой владельцы распоряжались по своему усмотрению. Точнее, было много рабынь; людини попадали в рабство в основном в результате войн и набегов, а оставлять в живых побеждённых мужчин практически не было ни экономических, ни этических причин. Как правило, победители убивали мужчин, а женщин увозили, вне зависимости от их сословия[31].

Историк Уильям Уэстерман на основании подробного исследования исторических и литературных источников описывает практику порабощения пленных в античности[32]. Например, в ходе Пелопоннесской войны, по утверждению Уэстермана, греки убили всех вражеских мужчин вопреки «принятой практике обмена пленными и освобождения пленных мужчин за выкуп. Пленных женщин в таких случаях обычно выставляли на продажу как рабынь»[33]. Фукидид в «Истории Пелопонесской войны» описывает множество случаев убийства пленных мужчин и порабощения пленных женщин. Вот несколько примеров: «Так казнили они не менее двухсот платеян …, женщин же обратили в рабство». Далее: керкирянские мужчины были убиты, а «…всех женщин, какие были захвачены в укреплении, … обратили в рабство». И ещё: «…афиняне взяли при помощи осады Скиону, перебили взрослых мужчин, детей и женщин обратили в рабство»[34].

Греки и римляне не одни следовали этой практике. О германских племенах Римской империи ок. второго тысячелетия до н. э. историк Э. А. Томпсон пишет:

> В некоторых германских племенах пленных или, по крайней мере, пленных взрослых мужчин, убивали после сражений… Сейчас у примитивных племён также широко принята практика убивать воинов побеждённого врага, а женщин и детинь обращать в рабство. Однако эта практика распространена только на ранних стадиях развития сельского хозяйства. На поздних стадиях развития сельского хозяйства доля убийств пленных воинов резко падает, и возрастает доля их порабощения[35].

---

[31] Мозес И. Финли, The World of Odysseus (изд. Meridian в мягк. обл.; Нью-Йорк, 1959 г.), стр. 56.

[32] Уильям Л. Уэстерман, The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity (Филадельфия, 1955 г.), стр. 26, 28, 63.

[33] Там же, стр. 7.

[34] Фукидид, «История Пелопоннесской войны» (Кембридж, штат Массачусетс, 1920 г.), III, 68, 3; IV, 48, 4; V, 32, 1. См. также: О. Паттерсон, Slavery and Social Death, «Примитивная практика убийства мужчин и порабощения исключительно женщин и детинь явно подтверждена во множестве случаев» (стр. 121).

[35] Э. А. Томпсон, Slavery in Early Germany, у Мозеса И. Финли, Slavery in Classical Antiquity, стр. 195—96.

Очевидно, власть, которая прежде распространялась на женщин своего племени, более привычно переходит на пленных женщин, а не на пленных мужчин[36].

Языковые свидетельства того, что женщины исторически раньше обращались в рабство, чем мужчины, также наталкивают на размышления. Аккадский клинописный знак, означающий рабыню, имел два элемента: «женщина» и «гора». Возможно, это подчёркивает иноплеменное происхождение рабынь. Фактически, большинство порабощённых прибывали из-за восточных гор. Согласно заключению уважаемого специалиста, клинописный знак «рабыня» появляется в текстах раньше, чем знак «раб»[37]. Я вижу в этом подтверждение того, что женщин, в основном пленниц сражений с чужаками, первыми обращали в рабство по сравнению с мужчинами.

А. Бакир, описывая явление рабства в Древнем Египте, подчёркивает, что глагол «порабощать» имеет значение «принуждать к труду». Существительное MR(Y)T, которое означает пленных, а также храмовых служанок и слуг, может также означать ткацкое бёрдо[38]. Этот факт интересен тем, что в Египте и вообще в Древнем мире рабыни часто трудились ткачихами и текстильщицами.

Исследуя греческую лексику по теме рабства, Фриц Гшнитцер отмечает, что греческое слово *doela (doulos)*, то есть «рабыня», дважды встречается в трудах Гомера в форме женского рода, а в мужском роде не встречается вообще. Исследователь поясняет, что в трудах Гомера упоминается значительно больше рабынь, чем рабов, и в сноске добавляет, что в Греции пленников-мужчин обычно убивали, а пленных женщин обращали в рабство. В контексте темы, которая будет обсуждаться далее, интересно отметить, что некоторые автрисы утверждают — слово *doule* имеет двойное значение и может означать как рабыню, так и наложницу. Так же и слово *amphipolos* («служанка»), который применяется только к женщинам со времён Микенской цивилизации, иногда используется и в значении «рабыня». Гшнитцер считает, что это слово означало прежде свободных женщин, попавших в рабство. Это

---

[36] В мировом исследовании рабства О. Паттерсон пишет: «Половой перекос в обращении с пленными обуславливается не уровнем развития общества и не степенью зависимости экономики от рабства, а тем, на какие работы хотели направить пленных, … чисто военные соображения и проблема обеспечения безопасности поработителей. Очевидно, что женщин и детей захватывать было легче, чем мужчин; также их было проще содержать и интегрировать в общество. К тому же в большинстве досовременных обществ женщины были прекрасными работницами», Паттерсон, Slavery and Social Death, стр. 120—21.

По результатам исследования 186 рабовладельческих обществ, выбранных исследователем из стандартной кросскультурной выборки Джорджа П. Мёрдока, Паттерсон обнаружил, что «рабыни-женщины превосходили рабов-мужчин числом в 54 % из рабовладельческих обществ; в 17 % их число было равно; лишь в 29 % обществ рабынь было меньше, чем рабов» (стр. 199). Это заключение подтверждает мою теорию о том, что женщин проще и скорее обращали в рабство, чем мужчин, в большинстве рабовладельческих обществ.

[37] Адамс, Urban Society, стр. 96.

[38] Абд аль-Мосхин Бакир, Slavery in Pharaonic Egypt (Каир, 1952 г.), стр. 25.

также подтверждает существование практики порабощения пленных женщин и использования их как домашней прислуги[39].

Биологические и культурные факторы предрасположили мужчин к тому, чтобы порабощать женщин, до того, как они научились порабощать мужчин. Физическое насилие и принуждение, необходимые для обращения свободной человеки в рабство, для женщин приняли форму изнасилования. Через изнасилование женщин подчиняли физически; в случае беременности у них могла развиваться и психологическая привязка к хозяину. Так сформировался институт наложничества — с его помощью пленные женщины входили в домашние хозяйства захватчиков, обеспечивая им преданность и службу не только со стороны самих этих женщин, но и со стороны их потомства.

Все историкессы, которые изучают явление рабства, пишут о сексуализированном использовании рабынь. Робин Уинкс на основании имеющихся исторических знаний делает вывод: «Свободный сексуализированный доступ к рабыням отличает их от остальных людинь точно так же, как и их юридический статус собственности»[40].

По вопросу рабства в Вавилонии Исаак Мендельсон пишет:

> В случае с рабыней хозяин имел право не только на её труд, но и на её тело. Он или другой член его семьи мог свободно сожительствовать с ней, не принимая на себя ни малейших обязательств[41].

Рабыню в Вавилонии также могли сдавать внаём в проституцию за фиксированную цену, которую получал хозяин: или борделю, или отдельным мужчинам. Такая практика существовала повсеместно на всём Ближнем Востоке, в Древнем Египте и Древнем Риме… везде, где существовало рабство. М. И. Финли так описывает рабство в Греции в девятом—десятом веке до н. э.: «Место рабыни было в домашнем хозяйстве: за стиркой, уборкой, шитьём, перемолкой зерна… а место молодой рабыни — ещё и в постели хозяина»[42]. Девочки-невольницы обслуживали бордели и наполняли гаремы Древнего мира.

---

[39] Фриц Гшнитцер, Studien zur griechischen Terminologie der Sklaverei: “Untersuchungen zur aelteren, insbesondere Homerischen Sklaventerminologie” (Висбаден, 1976 г.), стр. 8, 10, сноски 25, 114—15. Тот факт, что примеры использования этих слов в отношении мужчин появляются лишь спустя века, подтверждает языковые свидетельства из других культур, которые показывают, что женщин стали обращать в рабство значительно раньше, чем мужчин.

[40] Уинкс, Slavery, стр. 6.

[41] Исаак Мендельсон, Legal Aspects of Slavery in Babylonia, Assyria and Palestine: A Comparative Study; 3000—500 B.C. (Уильямспорт, штат Пенсильвания, 1932 г.), стр. 47.

[42] Финли, Odysseus, стр. 57 (изд. Meridian).

В Новое время такое же явление возникло в Африке, Латинской Америке, США и странах Карибского бассейна. Это практика мирового масштаба; примеры можно найти в каждой эпохе и каждом рабовладельческом обществе.

В Малайе в девятнадцатом веке находящиеся в долговом рабстве перешли в разряд вассалов в домашнем хозяйстве кредитора: они должны были исполнять его приказы и вместе с ним участвовать в военных походах. Рабыни или домашние служанки, которые попали в рабство из-за долга или во время захвата других деревень, работали по хозяйству, а также являлись сексуализированным объектом, который кредитор мог «дать» одному из своих вассалов-мужчин[43].

В Китае с третьего века до н. э. до самого двадцатого века н. э. существовала принятая практика покупки наложниц. К этому пришли через практику удочерения богатыми семьями детинь из бедных семей, которых те продавали в голодные годы. Торговля девочками в форме удочерения *mui tsai* («младшая сестрёнка») сохранялась и в двадцатом веке несмотря на запрет рабства в 1909 г. Как предполагает название, практика состояла в торговле девочками, которых выращивали, чтобы отдать в проституцию или сделать наложницами[44].

Доклад ООН 1948 г., описывая современную ситуацию в некоторых мусульманских странах, подчёркивает: «Большинство рабынь исполняют роль и служанки, и наложницы в любом арабском доме, который может позволить себе рабыню»[45].

Практика использования рабынь и как служанок, и как наложниц стала традицией классового доминирования над женщинами во все исторические эпохи. Женщины подчинённых классов (невольницы, крестьянки, работницы), хотят они того или нет, должны были сексуализированно обслуживать мужчин высших классов. Феодальное право первой ночи, то есть право хозяина, который дал позволение своему рабу жениться, закрепило эту сложившуюся практику.

Сексуализированное использование девочек-служанок хозяевами — полноценная литературоведческая тема в европейской литературе девятнадцатого века, включая царскую Россию и демократическую Норвегию. Сексуализированное использование чёрных женщин белыми мужчинами также было свойственно межрасовым отношениям в США в восемнадцатом и девятнадцатом веке, однако оно

[43] Джон М. Галлик, “Debt Bondage in Malaya”, у Уинкса, Slavery, стр. 55—57.

[44] Гринидж, Slavery, стр. 47. См. также: Уотсон, "Transactions in People", у Уотсона, Slavery, 225, 231—33, 244.

[45] Гринидж, Slavery, стр. 30.

пережило отмену рабства и в двадцатом веке стало одной из особенностей расового и классового угнетения[46].

Итак, с самого зарождения рабство для мужчин и рабство для женщин было разным. И мужчины, и женщины, попадая в рабство, оказывались полностью подчинены власти хозяина; они утрачивали самостоятельность и честь. И рабыни, и рабы занимались неоплачиваемым трудом и часто лично прислуживали хозяевам. Однако для женщин рабство неизбежно означало необходимость предоставлять сексуализированное обслуживание хозяину или тем, кому хозяин посчитает нужным. Разумеется, в более развитых рабовладельческих системах было множество примеров сексуализированного использования рабов-мужчин и сексуализированного насилия над ними со стороны хозяина или хозяйки, однако это исключения. Для женщин сексуализированная эксплуатация составляла самую суть порабощения; для мужчин — нет. Точно так же с ранних эпох развития классового общества до настоящего времени половое доминирование мужчин высших классов над женщинами низших классов составляет суть классового угнетения женщин. Очевидно, никак нельзя сказать, что классовое угнетение для мужчин и для женщин значит одно и то же.

ПОДЧИНЕНИЕ ЖЕНЩИН МУЖЧИНАМИ заложило концепцию создания института рабства, а формой ему послужила патриархальная семья. В месопотамском обществе, как и везде, патриархальное доминирование в семье принимало разные формы: абсолютная власть мужчины над детинями, главенство над женой, сдерживаемое взаимными обязательствами перед её семьёй, и наложничество.

---

[46] По вопросу изнасилования и сексуализированной эксплуатации женщин имеется множество литературы. См: Сьюзан Браунмиллер, Against Our Will: Men, Women and Rape (Нью-Йорк, 1975 г.) Об изнасиловании и насилии в браке: Вини Брайнес и Линда Гордон, “The New Scholarship on Family Violence” SIGNS, том 8, выпуск 3 (весна 1983 г.), 490—531; Джейн Р. Чапман и Маргарет Гейтс (ред.), Victimization of Women (Беверли-Хиллс, 1978 г.); Мюррей Страус, Ричард Геллес и Сюзанна Штайнметц, Behind Closed Doors: Violence in the American Family (Гарден-Сити, штат Нью-Йорк, 1980 г.); Мириам Ф. Хирш, Women and Violence (Нью-Йорк, 1981 г.). По вопросу половых отношений служанок и хозяев см.: Лоренс Стоун, The Family, Sex and Marriage in England, 1500—1800, (Нью-Йорк, 1977 г.); Эдвард Шортер, Making of the Modern Family (Нью-Йорк, 1975 г.); Джоан Скотт и Луис Тилли, “Women's Work and the Family in Nineteenth Century Europe”, журнал Comparative Studies in Society and History, том 17 (1975 г.), 36—64; Джоан Скотт, Луис Тилли и Мириам Коэн, “Women's Work and European Fertility Patterns”, Journal of Interdisciplinary History, том 6, выпуск 3 (1976 г.), 447—76 ; Джон Р. Джиллис, “Servants, Sexual Relations and the Risks of Illegitimacy in London, 1801—1900”, журнал Feminist Studies, том 5, выпуск 1 (весна 1979 г.), 142—73.

Замечания о сексуализированном использовании рабынь белыми мужчинами основаны на множестве работ и первичных источников по теме рабства в США. См. Герда Лернер, “Black Women in the United States”, в работе Лернер, The Majority Finds Its Past: Placing Women in History (Нью-Йорк, 1979 г.), стр. 63—83 и 191, сноски 15 и 16.

Отец имел право распоряжаться жизнью и смертью детинь[47]. Он имел право убить новорождённую или бросить её. Он мог уже в детстве выдать дочерей замуж и получить выкуп или же обречь их на вечное девичество, отдав в прислужницы в храм. Он мог организовывать браки и дочерей, и сыновей. Мужчина мог отдать жену, наложниц и детинь в залог за долги; если ему не удавалось выплатить долг, заложницы становились долговыми рабынями. Такая власть была обусловлена убеждением, что вся семья должна отвечать за грехи и проступки своих родных. Ранние Хеттские законы гласили:

> Если раб прогневит хозяина, то он должен быть убит, или же должно отрезать ему нос и уши, выколоть глаза; или же он [хозяин] спросит ответа с него, и с его жены, его сыновей, его брата, его сестры, родных его по браку и его родных, будь это рабыня или раб[48].

В данном случае, который касается рабов и рабынь, наказание равномерно падает как на родственниц, так и на родственников.

Законы Хаммурапи, которые, вероятнее всего, было опубликованы в известной нам форме в сороковой год правления Хаммурапи, а именно в 1752 г. до н. э., по Драйверу и Майлзу являются «не сборником существующих законов с поправками к ним… а списком поправок и пересмотров частей законов, которые в момент написания находились в силе»[49]. Драйвер и Майлз предполагают, что общие месопотамские законы существовали уже в третьем тысячелетии до н. э[50]. Таким образом, можно сделать вывод, что социальные условия, отражённые в этих законах, описывают реалии месопотамского общества в целом.

Законы Хаммурапи определяли, как следует обращаться с попавшими в долговое рабство, и в некой степени ограничивали пределы возможного злоупотребления. Мужчина, неспособный выплатить долг, мог отдать в залог свою жену и детинь, своих наложниц, их детинь, а также своих рабынь и рабов. Это делалось двумя путями: либо мужчина отдавал этих людинь как залог в оплату долга, либо продавал их в оплату долга. В первом случае заложниц и

---

[47] Паттерсон отмечает, что рабынь было больше, чем рабов, в тех обществах, где превалировало домашнее производство: «В подобных обществах глава семьи по праву власти домовладыки *patria potestas* обычно имел право карать и наказывать, вплоть до смерти, всех людинь домохозяйства: не только рабынь и рабов, но и жён, детинь, младших родственниц и родственников, служанок и слуг… Он мог безнаказанно убить рабыню, потому что она принадлежала ему целиком; однако с рабынями под властью хозяина это случалось не чаще, чем со “свободными”», О. Паттерсон, Slavery and Social Death, стр. 199.

[48] Цитата по Жакетте Хоукс и сэру Леонарду Вулли, History of Mankind, том I, "Prehistory and the Beginnings of Civilization" (Нью-Йорк, 1963 г.), стр. 475.

[49] Г. Р. Драйвер и Джон К. Майлз, The Babylonian Laws, edited with Translation and Commentary, 2 тома (Оксфорд, 1952 г., 1955 г.), том I, стр. 36, и «Хронологическая таблица» для обсуждения датировки Законов Хаммурапи. Драйвер и Майлз датируют правление Хаммурапи 1711—1669 г. до н. э.; Артур Унгнад — 1801—1759 г. до н. э., и Бёль — 1704—1662 г. до н. э.

Цитата по Драйверу-Майлзу, Вавилонские законы, I: 45.

[50] Там же, I: 11.

заложников можно было в течение определённого времени выкупить, вернув долг, однако если мужчина не мог выплатить долг, заложницы и заложники переходили в обычное рабство, и новый хозяин мог их продать. Во втором случае заложницы и заложники немедленно становились рабынями и рабами[51]. Физическое насилие над заложенными ограничивалось положениями § 116: если заложник, сын свободного, умрёт в доме взявшего в залог от дурного обращения, то должно убить его сына. Если же заложник раб и рождён несвободным, то взявший в залог должен отплатить деньгами, а также теряет всё данное им в долг[52]. Закон ясно подразумевает, что сын был ответственен за преступления отца, и что детини имели даже меньше прав, чем заложенные в долг. В законе не упоминаются наказания за дурное обращение с женщинами-заложницами; это может говорить о том, что дурное обращение с женщинами воспринималось спокойнее. С другой стороны, Законы Хаммурапи (§ 117) улучшили положение заложенных, ограничив срок долгового рабства для жены и детинь должника тремя годами, после которых их отпускали на свободу. Ранее они могли находиться в долговом рабстве всю жизнь. § 119 подчёркивает, что если мужчина отдал в залог свою рабыню-наложницу, которая родила ему сыновей, даже если он сразу же продал её, он имеет право выкупить её, заплатив покупателю ту же цену[53]. Хотя эти законы и улучшают в некоторой степени положение женщин-заложниц, по сути они защищают права мужей (должников) перед кредиторами. Два базовых убеждения, которые лежат в основе этих законов, остаются неизменными: что мужчина имеет право распоряжаться своими родственницами, и что жена и детини мужчины являются его собственностью, которой он также имеет право распоряжаться.

Абсолютная власть отца над детинями представляла для мужчин пример временной власти и зависимости в силу бесправия младших. Однако этот пример не мог породить идею о постоянной власти одного человеческого существа над другим. Зависимое положение детинь со временем заканчивалось — они, в свою очередь, также достигали возраста власти. Кроме того, от детинь ожидалось исполнение соответствующих обязательств по отношению к престарелым родительницам. Так, родительская власть была ограничена и временем, и перспективой будущего обретения власти детинями. Мальчик, наблюдая, как его отец относится к деду, учился точно так же относиться к отцу, когда придёт его время. Таким образом, первая модель социального взаимодействия с равными людинями, которые были не вполне свободны, была основана на социальных отношениях жены и мужа. Жена, чья половая функция овеществлялась и была предметом брачного обмена, всё-таки сохраняла за собой определённые законные и имущественные права и

---

[51] Там же, I: 212—13.

[52] Законы Хаммурапи, § 116, там же, II: 47. Комментарий I: 215—19.

[53] Законы Хаммурапи, § 117—§ 119, там же, II, стр. 49. Комментарий, I: 217—20.

могла требовать, с поддержкой своей родни, исполнения полагающихся ей обязательств. Переходное состояние между зависимым положением в браке и несвободой представляло собой наложничество, которое выросло из патриархальных привилегий мужчин-хозяев семьи.

Недостаток исторических свидетельств не позволяет точно определить, предшествовало ли наложничество рабству или развилось из него. Нам известно множество случаев, когда мужчины брали первую и вторую жену: иногда женились на двух сёстрах, иногда брали вторую жену позднее, — однако становление наложничества с участием рабынь, по-видимому, произошло до обнародования Законов Хаммурапи. В этих законах мы уже наблюдаем положения, касающиеся рабынь-наложниц, их прав как жён и матерей, а также наследных прав их детинь. На основании имеющихся данных нельзя с уверенностью утверждать, что послужило увеличению количества долговых рабынь: множество пленных женщин, которые становились домашними служанками, или обеднение ранее независимых земледельческих семей. Вполне вероятно, что важную роль сыграли оба этих фактора.

Очевидно, возрастающая необходимость удерживать частную собственность внутри семьи подстегнула развитие наложничества как института для сохранения патриархальных имущественных отношений. Если у пары не было детинь, что грозило утратой собственности по мужской линии, они могли привести в дом наложницу. Цитата из вавилонской купчей гласит:

> На двенадцатом году правления Хаммурапи Бунене-аби и его жена Белессуну купили Шамаш-нури у её отца за пять шекелей серебром… Для Бунене-аби она жена, для Белессуну — раба[54].

Стоит обратить внимание, что наложница исполняет двойную роль: сексуализированно обслуживает хозяина с согласия и ведома хозяйки, а также прислуживает хозяйке. Это совсем не похоже на отношения между первой женой и последующими во многих полигамных обществах — в них вторая и третья жёны по положению равны первой. Каждая жена со своими детинями имеет определённые права, отдельное место проживания, а муж имеет по отношению к ней экономические и половые обязательства, которые он должен исполнять так, чтобы не нарушить права других жён. Таким образом, по-видимому, именно сочетание сексуализированного обслуживания хозяина и экономического обслуживания его жены является отличительной чертой явления наложничества в условиях патриархата.

---

[54] M. Шорр, Urkunden des altbabylonischen Zivil-und Processrechts (Лейпциг, 1913 г.), издание 77, стр. 121, по цитате Исаака Мендельсона, Legal Aspects of Slavery, стр. 23.

Комментируя данный документ, Драйвер и Майлз так интерпретируют ситуацию: «жена Белизуму, по-видимому, является надитум [то есть жрицей — г. Л.], поскольку у неё нет детинь, и она привела в дом наложницу для мужа», Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, I: 333, сноска 1.

Библейские тексты Книги Бытия, созданные в период между 1200 и 500 г. до н. э., иллюстрируют общественную реальность, близкую к той, что отражена в вавилонской купчей (ок. 1700 г. до н. э.).

Бездетная стареющая Сара убеждает Аврама вступить в связь с её служанкой Агарью:

> И сказала Сара Авраму: вот, Господь заключил чрево моё, чтобы мне не рождать; войди же к служанке моей: может быть, я буду иметь детей от неё. Аврам послушался слов Сары[55].

То же предлагает сделать и Рахиль своему мужу Иакову:

> Она сказала: вот служанка моя Валла; войди к ней; пусть она родит на колени мои, чтобы и я имела детей от неё[56].

Здесь мы можем наблюдать несколько глубинных убеждений: что рабыня обязана предоставлять сексуализированные услуги мужу своей хозяйки, и потомство от их соития будет считаться потомством хозяйки. Что все женщины обязаны оказывать сексуализированные услуги мужчинам домохозяйства, в котором живут, и обязаны производить потомство в обмен на «защиту». Что, если они не могут сами произвести потомство, их собственность — рабыня — может заменить их точно так же, как заменяет уплату долга мужчины труд его раба на пользу кредитора. Что в жалобных словах Сары «может быть, я буду иметь детей от неё» выражается зависимое положение якобы свободной жены. Что бесплодная женщина считается неполноценной и никчёмной; только деторождение может вернуть ей достоинство. Рахиль до того, как предложить Иакову свою служанку, восклицает: «Дай мне детей, а если не так, я умираю»[57]. Когда же, наконец, «услышал её Бог, и отверз утробу её», она сказала: «снял Бог позор мой»[58]. Можно ли ещё яснее выразить то, как овеществляли женщин и использовали жён?

В Законах Хаммурапи описываются ситуации, схожие с библейской практикой, касающиеся женитьбы мужчины на *надитум*, то есть жрице, которой нельзя иметь детинь. В этом случае надитум должна предоставить мужу рабыню, чтобы та родила детинь, иначе же муж имеет право взять вторую жену, *шугетум*, то есть младшую жрицу или послушницу, чтобы она родила ему сыновей[59]. Если у рабыни рождаются сыновья, они считаются

---

[55] Священное Писание по масоретскому тексту (Филадельфия, 1958 г.), Книга Бытия 16:2.

[56] Книга Бытия 30:3.

[57] Там же, 30:1.

[58] Там же, 30:23.

[59] Законы Хаммурапи, § 144 и § 145, Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, II: 57. Комментарий, Вавилонские законы, I: 304-5.

сыновьями жены, как в случае Рахили. В § 146 говорится о ситуации, если рабыня, которую жрица дала своему мужу, родит сыновей и «станет равнять себя со своею госпожою». В этом случае госпожа не может её продать, но может «причислить к остальным рабыням». Если рабыня не родила сыновей, хозяйка может её продать[60].

В этих примерах, как и в случае Шамаш-нури, видна двойственность положения наложницы. В § 171 законов Хаммурапи говорится, что отец может признать сыновей от наложницы своими, заявив об этом публично при своей жизни. Иначе же после смерти отца рабыня и её сыновья получают свободу, однако не приобретают прав наследования. Очевидно, становясь наложницей, рабыня улучшает и своё положение, и положение своих сыновей, однако она сама не перестаёт быть рабыней жены и должна публично признавать свою двойственную роль[61].

Традиция освобождать рабынь-наложниц, которые родили сыновей, стала частью исламского права и разнеслась по миру с распространением ислама. Таким образом, это одна из самых главных черт мирового рабства. Точно так же в Малайе в девятнадцатом веке рабыня-наложница имела право стать свободной, если рожала хозяину детинь[62].

В Китае ситуация отличалась тем, что наложница могла занимать высочайшее положение в обществе. Во времена династии Хань правители и высокопоставленные чиновники часто женились на наложницах, и некоторые наложницы становились императрицами и матерями правителей. Из-за этого знатные семейства соперничали за право представить своих дочерей ко двору в качестве наложниц. Тем не менее позднее детини, рождённые от свободного и рабыни, всегда считались рабынями[63].

Наложничество как способ для женщины подняться по социальной лестнице также наблюдалось в несколько иной форме в Империи инков в доколумбову эпоху (ок. 1438—1532 г. н. э.). Империя инков расширялась, и правители-захватчики укрепляли свою власть, контролируя деторождение в завоёванных провинциях. Произошло становление практики *аккла* — девственниц с завоёванных территорий забирали для службы государству, увозили из родных деревень и определяли на работы: прядение, ткачество, приготовление ритуальной пищи. Обычно девушек выбирали из местной знати, и они либо служили богу-солнцу, либо становились младшими жёнами Инки. Также государство могло отдать их высокопоставленным мужчинам. Эти женщины пользовались уважением и влиянием, и потому

---

[60] Законы Хаммурапи, § 146, Вавилонские законы, II: 57. Комментарий, Вавилонские законы, I: 305—6. Драйвер и Майлз дают комментарии касательно параллелей с Библией (I: 333, сноска 8). Также см. далее, Глава 5, сноски 32—33.

[61] Законы Хаммурапи, § 171, Вавилонские законы, II: 67. Комментарий, Вавилонские законы, I: 324—34.

[62] Паттерсон, Slavery and Social Death, стр. 144—45. Данные по наложничеству в Малайзии из Галлика, у Уинкса, Slavery, стр. 55—57.

[63] Уилбур, Slavery in China, стр. 133, 163, 183. Также Паттерсон, Slavery and Social Death, стр. 141—42.

местные семьи считали честью возможность отправить дочерей на такую службу[64]. Двойственность положения наложницы в этом примере так же очевидна, как и в предыдущих.

Антропологиня Шерри Ортнер предположила, что развитие гипергамии (брачных союзов женщин низшего класса с мужчинами высшего класса), или вертикальных союзов, является важным элементом социального контроля в стратифицированном обществе. Гипергамия основывается на принудительном целомудрии девочек низших классов до брака. Если дочь или сестра будет непорочна, то её шансы стать женой или наложницей знатного мужчины или поступить на служение в храм будут выше. Так женская чистота становится ценностью семьи, ревностно охраняемой её мужчинами. Ортнер считает, что так становится вполне понятно, почему женщины и сами выступали за своё подчинённое положение[65]. Для меня это так же иллюстрация зыбкости границ между положением жены, наложницы и рабыни.

Существуют и языковые свидетельства связи между наложничеством и женским рабством.

В китайском языке третьего и второго веков до н. э. женщина-рабыня называлась *pi*; это слово также имеет значение «низкая». Так называли и младшую наложницу, и жену низкого происхождения. Подводя итог положению порабощённых в Китае этой эпохи, историк Э. Дж. Пуллиблэнк пишет: «Рабыни и рабы занимали низшее положение в семье владельцев, и на них распространялись те же обязательства… что на детинь и на наложниц»[66].

После второго века до н. э. в употребление вошло другое слово: *пи*. Записывалось оно иероглифом, который состоял из элементов «рука» и «женщина». Пуллиблэнк отмечает:

> Есть и другое слово с произношением *пи*, как «рабыня», однако оно пишется иначе. В ранних текстах оно встречается в значении «детиня» или же собирательно, «жена и детини».

Исследователь приводит множество примеров употребления этого слова и заключает:

> По моему мнению, едва ли можно сомневаться, что два этих слова идентичны, и что значение «рабыня» развилось позднее из изначального значения «ребёнка» и «жена с детинями»[67].

---

[64] Уилбур, Slavery in China, стр. 133, 163, 183. Также Паттерсон, Slavery and Social Death, стр. 141—42.

[65] Шерри Б. Ортнер, “The Virgin and the State”, журнал Feminist Studies, том 4, выпуск 3 (октябрь 1978 г.), стр. 19—36.

[66] Пуллиблэнк (сноска 16 ранее), стр. 203—4, 218.

[67] Там же, стр. 194—95.

Это логично, если вспомнить практику обращения в рабство жён и детинь преступников, которая описана в своде законов Шан Яна (ок. 350 г. до н. э.).

К. Мартин Уилбур пишет: «Иногда слова “рабыня” и “наложница” используются вместе, словно значат почти одно и то же»[68].

Точно так и же и ассирийское слово *asirtu* или *esirtu*, которое происходит от корня *eseru*, «связывать», переводится то как «пленница», то как «наложница»[69].

С. И. Фейгин заключает:

> Пленница занимала разное положение в разных регионах, однако нигде она не была свободна и везде делалась наложницей. В целом у пленницы были некие возможности подняться, в отличие от *asiru*, то есть пленника-мужчины[70].

Воспринимаем ли мы институт наложничества как возможность для женщины улучшить своё положение или как ещё одну форму доминирования и эксплуатации, он не только формировал структуру общества, но сыграл ключевую роль в том, как мужчины и женщины определяют для себя понятия свободы и несвободы.

В древних цивилизациях, как и на протяжении всей истории, параллельно существовали разные формы зависимости и несвободы. Очевидно, в Вавилонии, Китае, Египте и в других регионах сосуществовали патриархальные семейные отношения, наложничество и порабощение чужаков. Однако логично, что идея иерархии и принудительной несвободы, а наконец и идея *вечной несвободы*, выраженная в пожизненном порабощении, развилась не сразу. В поздние исторические периоды признание идеи свободы как непреложного и универсального человеческого права заняло несколько столетий. В древних государствах и городах-государствах Античности рабыни считались частью собственности и в то же время зависимыми участницами домохозяйства, имеющими право на определённую защиту. Со временем, когда рабовладельческий строй установился как главный, статус рабыни отмечал человеку низшего порядка и передавался по наследству всем потомицам. Если принять такое рабство как итог постепенного развития процесса стратификации, а положение жены в условиях патриархального доминирования и защиты — как начальную точку такого процесса, тогда наложничество занимает промежуточное положение между этими полюсами.

---

[68] Уилбур, Slavery in China, стр. 162.

[69] Ястров, Лакенбилл и Геерс дают перевод «пленница», Эбелинг и Шорр — «наложница». Эелольф переводит это слово как «заключённая» и поясняет: «Очевидно, это женщины, занимающее промежуточное положение между свободными жёнами и несвободными рабынями». Цитаты по Сэмюэлю И. Фейгину, “The Captives in Cuneiform Inscriptions”, American Journal of Semitic Languages and Literatures, том 50, выпуск 4 (июль 1934 г.), 229—30.

[70] Там же, 243.

На протяжении примерно тысячи лет понятие рабства формировалось и воплощалось в жизнь так, что отражало саму суть понятия «женщина». К концу этого периода женщины, чья половая функция уже была превращена в предмет брачного обмена, воспринимались в отношении общественной и частной жизни совершенно иначе, чем мужчины. Классовое положение мужчины определялось и укреплялось через владение имуществом и средствами производства, в то время как классовое положение женщины определялось через её половые отношения.

Различие в положении свободной замужней женщины и рабыни выражалось в степени несвободы. Классовое различие между женой, которая живёт в условиях патриархального доминирования и защиты мужа, и рабыней, которая живёт в условиях доминирования и защиты хозяина, в основном состоит в том, что жена могла владеть рабынями, рабами и иной собственностью. Рабыня же не владела даже сама собой. Например, жена Белессуну могла владеть рабыней Шамаш-нури и переложить на неё часть тяжёлого труда. Однако Белессуну не могла совсем избежать и исполнения домашних обязанностей, и сексуализированного обслуживания, которые от неё ожидались. Вариантом был только развод. Шамаш-нури, в свою очередь, в любом случае вынуждена была нести бремя двойного угнетения: и трудиться, и предоставлять сексуализированное обслуживание[71].

Иерархия среди мужчин основывалась на владении имуществом и поддерживалась военной мощью. Для женщин же место в иерархии определялось статусом мужчин, в зависимости от которых они находились. В самом низу стояла рабыня — её половой функцией облечённые властью мужчины распоряжались как вещью. В середине располагалась наложница — старание в постели могло помочь ей занять более высокое положение, обрести некоторые привилегии и добиться прав наследования для своих детинь. И на вершине — жена, чьи половые отношения с мужчиной наделяли её имущественными и законными правами. Выше жены располагались лишь исключительные примеры женщин, которые сохраняли девственность и служили в храмах и потому могли пользоваться правами, обычно доступными только мужчинам.

Наконец, давайте ещё раз обратимся к литературным источникам в поисках метафорических подтверждений значения этого исторического развития.

Пример того, как конкуренция между мужчинами выражается в овеществлении женщин и владении ими, мы видели в песне об Ахиллесе, Агамемноне и рабыне Брисеиде. Сложности отношений женщины и мужчины в условиях патриархата и ничем не ограниченной мужской власти

[71] Если интерпретация Драйвера и Майлза верна, и Белизуму действительно была жрицей-надитум, то ей нельзя было иметь детинь, однако она, предположительно, имела половые отношения с мужем, используя методы контрацепции. В любом случае жена обязана подчиняться правилам касательно половой жизни, закреплённым в обществе и в семье.

представлены в другой поэме Гомера, «Одиссее». В отсутствие Одиссея его жену Пенелопу осаждают женихи. Женщина решает защитить свою честь хитростью и говорит, что выйдет за одного из женихов, когда закончит ткать. При этом днём она прилежно ткёт, а ночью распускает полотно. Так, за бесконечным ткачеством, жена сберегает свою честь и преданность дому с помощью продукта своего труда, то есть безупречно исполняет и свою половую, и экономическую роль. Тем временем Одиссей попадает во множество романтических и военных приключений. Вернувшись домой, Одиссей, справедливо рассердившись на женихов, обвиняет их:

> … Вы мой дом разоряли,
> Спать насильно с собою моих принуждали невольниц,
> Брака с моею женою при жизни моей домогались[72].

В яростной битве он перебил всех женихов во дворе своего дома и затем послал за рабыней Евриклеей. Ранее говорится, что Евриклею купил «когда-то» Лаэрт, отец Одиссея, «двадцать быков за неё заплативши»:

> И наравне с домовитой женой почитал её в доме,
> Но, чтоб жену не гневить, постели своей не делил с ней[73].

Евриклея, хоть и сама служанка, является старшей над пятьюдесятью другими служанками в доме Одиссея. Он говорит ей: «…домовых прислужниц-рабынь назови мне, кто между ними бесчестил меня и какая невинна»[74].

На это Евриклея отвечает:

> В доме у нас пятьдесят находится женщин служанок.
> Все они всяческим женским работам обучены нами,
> Чешут шерсть и несут вообще свою рабскую долю.
> Есть двенадцать средь них, пошедших бесстыдной дорогой[75].

Сын Одиссея и Пенелопы Телемах, который был слишком мал, чтобы защитить мать, и, разумеется, неспособен защитить служанок, наблюдал расправу отца над женихами. Однако теперь Одиссей приказал ему привести служанок, которые творили бесчинства, и заставил их выносить трупы и отмывать дом, а после сказал Телемаху «изрубить их острыми мечами». Однако Телемах, вдруг прошедший посвящение в мужчины, отказывается: «Чистою смертью лишить мне совсем не желалось бы жизни тех, которые столько позора на голову лили мне и матери нашей, постели деля с женихами».

---

[72] С. Г. Бутчер (перев.), Гомер, «Одиссея» (Лондон, 1917 г.), 22: 38—39.

[73] Там же, 1: 430.

[74] Там же, 22: 418—20.

[75] Там же, 22: 420—24.

Вместо этого он повесил женщин на корабельном канате. Сказитель описывает: «Ноги подёргались их, но не долго, всего лишь мгновенье»[76].

Затем вдруг появляются добродетельные служанки:

> С факелом ярким в руках они поспешили из комнат
> И Одиссея кругом обступили, его обнимали,
> Голову, плечи и руки ему целовали приветно.
> Сладко вдруг захотелось рыдать и стонать Одиссею.
> Сердцем всех узнавал он служанок одну за другою[77].

Рабынь, которых насиловали женихи, убили за то, что они навлекли позор на дом хозяина. Мальчик, слишком слабый, чтобы их защитить, оказался достаточно силён, чтобы казнить их, притом с особой жестокостью. Однако прежде женщин заставили выполнить свою экономическую задачу — их убили лишь после того, как они вынесли трупы и отмыли дом, то есть создали идиллию для домашнего счастья, которое наступило, когда позор дома оказался смыт их собственной смертью.

Меня поразило, что в этом классическом произведении изображён тот же стереотип американского рабства — весёлых негритят и радостных невольниц и невольников, которые бросаются встречать хозяина, когда он возвращается на плантации, обнимать его и целовать. Добродетельные рабыни, несомненно, радуясь тому, что остались живы, «приветно» целуют хозяина, и ему тоже хочется прослезиться и сладко стонать (вероятно, и в эротическом смысле), поскольку «сердцем всех узнавал он служанок одну за другою».

Пенелопе благодаря непрерывному ткачеству удалось защитить свою честь, однако она не попыталась, да и не могла бы предотвратить убийство своих рабынь. Пенелопа принадлежит к тому же классу, что её муж и сын, и отделена от рабынь. Жертвы изнасилования виноваты; они обесчещены тем, что повели себя бесчестно. Преступление, совершённое против них, не считается физическим или сексуализированным насилием, а расценивается как порча имущества хозяина. Наконец, и служанки-рабыни неравны: рабыня Евриклея служит лишь орудием в руках хозяина и во всём исполняет его волю; «хорошие» рабыни отделяются от «плохих». В таких обстоятельствах развитие сестринства невозможно. Что касается хозяина, то его любовь принимает форму насилия и собственничества. Для него казни и сладкие стоны могут существовать одновременно. А сын хозяина становится мужчиной, когда принимает участие в насилии над женщинами.

Здесь на примере домашней сцены поэт метафорически отражает отношения женщин и мужчин при патриархате. Они существовали и в Поднебесной империи, и в греческих и турецких поселениях с древности до

---

[76] Там же, 22: 445—72.

[77] Там же, 22: 498—501.

двадцатого века и существуют сейчас, например, в преследованиях незаконнорождённых детинь вьетнамок и кореянок от американских солдат. Они же отражаются в полном изгнании из семей бангладешских женщин, которых изнасиловали пакистанские солдаты.

Таков в своём крайнем выражении результат длительного исторического процесса развития.

Этот процесс начался в доисторические времена, когда первичное разделение труда по признаку пола, обусловленное биологической эволюционной необходимостью, показало мужчинам и женщинам, что людинь можно разделять по внешним характеристикам, что их можно делить на группы исключительно по признаку пола. На этой психосоциальной основе и произошло дальнейшее становление доминирования. Существовала взаимодополняемость, или взаимозависимость, и людини легко приняли разделение на группы по полу с отведением им отдельных дел, привилегий и обязанностей. Скорее всего, подчинение женщин как класса мужчинам как классу, которое формировалось в течение долгих веков, сложилось в контексте традиции уважения внутри каждой родственной группы — уважения младших к старшим. Такая форма уважения предполагала цикличность — каждая человека последовательно занимает сначала подчинённую, а затем главенствующую роль — и сложилась в допустимую модель группального уважения. К тому времени, как женщины обнаружили, что от них требуется иное уважение, не такое, как от других, структура уже, должно быть, сложилась настолько, что изменить её, казалось, было невозможно.

По замечанию Мейясу, когда складывается мужское доминирование, женщин начинают воспринимать по-новому. Уже ранее начинает считаться, что женщины ближе к «природе», чем к «культуре», и потому стоят ниже, хоть и не лишены власти. Когда же начинается обмен женщинами, их больше не считают за равных; в них видят лишь инструменты мужских замыслов, их собственность. «Женщины становятся вещами, потому что их завоёвывают и защищают, в то время как мужчины делают их вещами, поскольку это они завоёвывают и защищают»[78]. Клеймо принадлежности к подчинённой группе усиливает изначальное разделение. Так спустя некоторое время женщины стали считаться низшими.

Пример того, как женщины стали считаться низшей группой, позволяет перенести это клеймо на любую другую группу, которую можно обратить в рабство. Подчинение женщины в семье послужило тем примером, на основании которого развилось рабство как общественный институт.

Стоит только назвать группу порабощённой, как она клеймится позором за то, что была обращена в рабство и, хуже того, клеймом того, что её можно

---

[78] Питер Оби, “Engels and Women”, Critique of Anthropology: Women's Issue, том 3, выпуски 9 и 10 (1977 г.), 39, пересказ Мейясу.

порабощать[79]. Это клеймо в том числе оправдывает и объясняет практику порабощения как в умах доминирующей группы, так и в умах самих порабощённых. И, если оно полностью принимается и усваивается порабощёнными — что требует смены многих поколений и интеллектуального подавления группы — рабство начинает считаться «естественным» и, таким образом, допустимым.

К тому времени, как рабство достаточно распространилось, подчинение женщин уже было исторической реальностью. Если людини древности и размышляли о рабстве, скорее всего, они приходили к такому выводу: порабощённые, как и женщины, являются низшими; значит, их можно обращать в рабство. Женщины, которых всегда подчиняли, теперь считались низшими из-за того, что похожи на рабов и рабынь[80]. Связь между двумя условиями состояла в том, что женщины должны были принимать как должное контроль мужчин или мужецентричных институтов над их половой и репродуктивной функцией. Для рабынь экономическая и сексуализировання эксплуатация исторически шли в связке. Свобода других женщин никогда не равнялась свободе мужчин; она зависела от пропорционального порабощения других женщин и всегда подразумевала ограничения в передвижении, а также доступе к знаниям и умениям. И наоборот, власть мужчин всегда была связана с насилием и половым доминированием. Власть мужчин покоится на доступе к экономическим и сексуализированным услугам женщин в домохозяйстве точно так же, как на наличии и слаженной работе войска.

Разделение по классам и расам, которое впервые воплотилось в форме рабовладения, основывается на неразделимой связи полового доминирования и экономической эксплуатации, которая нашла выражение в патриархальной семье и древнем государстве.

---

[79] Подробное обсуждение того, как прецедент порабощения ведёт к утрате социального статуса, презрению и отвержению ранее порабощённых см.: Паттерсон, Slavery and Social Death, стр. 249—50.

[80] Аристотель, «Политика», книга I, 2—7.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Жена и наложница

Три крупнейших сохранившихся свода законов Месопотамии — Законы Хаммурапи, Среднеассирийские законы и Хеттские законы — в сочетании с библейскими законами дают богатую почву для исторического анализа[1].

Вавилонская империя, которой правил Хаммурапи, объединяла народы различных рас и культур и простиралась от Евфрата до берегов Тигра, однако современницы считали этого правителя, безусловно, могущественного, лишь одним из числа таких же других[2]. Хаммурапи переработал и скорректировал существующие законы всех народов, которыми он правил, и наделил законы

---

[1] Законы Хаммурапи изучались по следующим изданиям: г. Р. Драйвер и Джон К. Майлз, The Babylonian Laws, в двух томах (Оксфорд, том I, 1952 г.; том II, 1955 г.), далее Драйвер-Майлз, Вавилонские законы. The Code of Hammurabi, Теофиль Дж. Мик (перев.), у Джеймса Б. Притчарда (ред.), Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (2-е издание, Принстон, 1955 г.). Для справки использовались: Дэвид г. Мюллер, Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung (Вена, 1903 г.); Ю. Колер и И. Э. Прайзер, Hammurabi's Gesetz (Лейпциг, 1904 г.), том I. Точные цитаты приведены по Драйверу-Майлзу.

The Middle Assyrian Laws (Теофиль Дж. Мик, перев.), у Притчарда; "The Assyrian Code", Дэниэл Д. Лакенбилл и Ф. В. Геерс (перев.), у Дж. М. Поуис Смита, The Origin and History of Hebrew Law (Чикаго, 1931 г.); г. Р. Драйвер и Джон К. Майлз, The Assyrian Laws (Оксфорд, 1935 г.); все точные цитаты по Драйверу-Майлзу, Ассирийские законы.

"The Hittite Laws" (Альбрехт Гётце, перев.), у Притчарда; все цитаты из этого текста. Также "The Hittite Code" (Арнольд Вальтер, перев.), у Смита.

Йоханн Фридрих, Die Hethitischen Gesetze (Лейден, 1959 г.). В сносках будет целиком приведён текст тех положений законов, которые я посчитаю важными для обсуждения, а на другие будут даны ссылки.

[2] С. Дж. Гэдд, «Кембриджская история древнего мира», том 2, ч. 1, гл. 5. Гэдд приводит цитаты из писем посланника правителя Зимри-Лима, царя Мари, к полукочевым племенам Евфрата, где тот следующим образом обращается к местным вождям: «Нет царя, который был бы могуч сам по себе. Десять или пятнадцать царей идут за Хаммурапи из Вавилона, так же и за Рим-Сином из Ларсы, так же и за Ибаль-пи-Элем из Эшнунны, так же и за Амут-пи-Элем из Катны, и двадцать идут за Ярим-Лимом из Ямхада» (стр. 181—82). Тем не менее, именно Хаммурапи победил Рим-Сина из Ларсы, а также союз Элама, гутиев, Ассирии и Эшнунны, хотя и не смог одержать победу над самой Ассирией. Затем он также победил царя Зимри-Лима из Мари.

властью царя и силой бога Шамаша, чтобы им следовали и уважали их на всей территории империи. Законы Хаммурапи были высечены на диоритовой стеле ок. 1750 г. до н. э. Они включили в себя значительный пласт законов, которые действовали уже сотни лет. Хеттские и Среднеассирийские законы датируются 15—11 веками. Книга Завета была написана в период с конца девятого до начала восьмого века до н. э. и основывалась на законах, которые были составлены триста лет назад и действовали всё это время.

Изучая эти законы, которые иллюстрируют жизнь четырёх разных обществ на протяжении тысячелетия, мы можем отчаяться, что не сможем сделать никаких определённых выводов об этих обществах. Однако нельзя забывать о существовании преемственности юридических понятий и соответствующей им юридической практике[3]. В Вавилонских и Ассирийских законах можно обнаружить множество параллелей. Что касается Хеттских законов, неизвестно, повлияли ли на них другие два свода законов, и если да, то в какой степени. Считается, что Среднеассирийские законы представляют собой исправленную и уточнённую версию Законов Хаммурапи. Иудейские законы, по-видимому, не претерпели на себе влияния Хеттских законов, однако в половине Книги Завета есть параллели с Законами Хаммурапи, а многие положения ссылаются на другие вавилонские законы.

Выполняя исторический анализ законов, необходимо сделать определённые методологическое допущения. Мы предполагаем, что законы отражают общественные условия очень определённым образом. Этот принцип отлично выразил Дж. М. Поуис Смит:

> В целом можно утверждать, что законы не предшествуют условиям жизни, о которых в них говорится, а возникают из существующих условий и ситуаций, которые они призваны направлять и контролировать[4].

Введение закона всегда говорит о том, что некая практика, о которой говорит закон или которую он регулирует, уже существует и стала отрицательно влиять на жизнь общества. К примеру, если бы все женились на двоюродных сёстрах, или же никто, в законе, который бы запрещали или же разрешал эту практику, не было бы нужды. Однако если возникает закон, запрещающий междвоюродные браки, мы можем сделать вывод, что, во-первых, такой обычай существовал, и, во-вторых, он стал вызывать недовольство или проблемы в обществе.

В законах, о которых пойдёт речь, много внимания уделяется регулированию половой жизни, при этом закон ограничивает женщин гораздо строже, чем мужчин. Это видно по количеству положений, касающихся этой

---

[3] Выводы основаны на утверждениях Смита, Origin, стр. 15—17, и Драйвера-Майлза, Вавилонские законы, I, стр. 9, 41—45.

[4] Смит, Origin, стр. 3.

темы. Из 282 законов Хаммурапи 73 посвящены вопросам брака и половой жизни. Из 112 сохранившихся Среднеассирийских законов примерно 59 относятся к тем же темам. Возможно, причина в существовании в этот период некой социальной проблемы, или же, возможно, такое искажение возникает из-за недостатка археологических источников. Но даже если до сих пор не обнаруженные таблички Среднеассирийских законов и сгладили бы этот перевес, такое пристальное внимание к юридическому регулированию брачных отношений и поведения женщин всё равно поражает. Из 200 Хеттских законов вопросам брака и половой жизни посвящены лишь 26; с другой стороны, они гораздо более строго ограничивают женщин, чем другие своды законов.

Ещё одним методологическим допущением будет тот факт, что наличие закона не обязательно означает его выполнение. Можно предположить, что бóльшая часть месопотамских законов описывает идеал общественного поведения, а не правила и не реальные прецеденты. Законы Хаммурапи являлись «сводом принятых норм» морали и поведения в обществе; разъяснения требовали лишь отдельные случаи[5]. А. Л. Оппенгейм сухо отмечает, что Законы Хаммурапи «по-видимому, не имели прямой связи с юридическими практиками того времени»[6]. У. Г. Ламберт пишет, что Законы Хаммурапи часто не подлежали принудительному исполнению; например, по закону, если врач сделает больному операцию и причинит ему смерть, то ему в наказание нужно отрезать руку. На исполнении этого наказания могли настаивать лишь в очень редких случаях, иначе врачей бы вскоре не осталось. Кроме того, законам обычно не следовали; к ним вообще обычно не обращались. Это следует из того, что среди тысяч сохранившихся записей, касающихся юридических разбирательств и сделок, закон упоминается лишь раз или два[7]. Из этих сохранившихся записей почерпнуты практически все сегодняшние знания о вавилонском обществе — все они, как правило, касаются дел высшего класса. Таким образом, знаний о реальной жизни обычных людинь у нас не хватает, соответственно, не хватает и контекста, в котором можно было бы представить эти законы. Учитывая эти ограничения, нельзя толковать законы буквально, то есть из существования закона делать вывод о том, что в нём описано реальное поведение. Закон лишь обрисовывает рамки допустимого поведения и задаёт общее описание социальных структур, на которых он основывается. Законы говорят, что можно делать и что нельзя, и таким образом в большей степени описывают ценности данного общества, а не реальную ситуацию в нём.

---

[5] У. Г. Ламберт, "Morals in Ancient Mesopotamia", Vooraziatisch Egypt Genootschap "Ex Oriente Lux" Jaarbericht, номер 15 (1957—58 г.), 187; Драйвер-Майлз, Ассирийские законы, стр. 52—53. См. также: Дж. Дж. Финкельштейн, "Sex Offenses in Babylonian Laws", Journal of the American Oriental Society, том 86 (1966 г.).

[6] А. Лео Оппенгейм, Ancient Mesopotamia (Чикаго, 1964 г.), стр. 158.

[7] Ламберт, "Morals in Ancient Mesopotamia", стр. 187.

В тот период, когда в имущественных и политических отношениях происходили значительные перемены, сдвиг внимания законотворцев может рассказать нам о соответствующем сдвиге в ценностях. Всё больший упор месопотамских законов на вопросы урегулирования преступлений против собственности, прав и обязанностей должников, надзора за рабынями и рабами и регулирования полового поведения женщин говорит о том, что общество тревожили вопросы отношений полов, класса и экономической власти, и эти вопросы требовали определения, и что эти вопросы были сложным образом связаны. Точно так же строгость наказания за определённые преступления отражает ценности общества на момент создания закона. Согласно Законам Хаммурапи, смертью караются: некоторые виды кражи; взлом; укрывательство беглых рабынь и рабов; некачественное строительство, приведшее к обрушению и смерти; чародейство; похищение детинь; грабёж; изнасилование; инцест; причинение некоторых видов выкидыша; женская супружеская неверность.

В законах отражаются классовые и межполовые отношения, и, сравнивая различные своды законов, можно проследить, как эти отношения менялись. Наконец, отмечая, что в законе воспринимается как норма, можно обнаружить особенности структуры и ценностей данного общества.

На местах месопотамские законы были представлены судьями и старейшинами, которые и осуществляли Суд. Свидетельницы и свидетели в суде клялись говорить правду; скорее всего, они не только чтили букву закона, но также страшились осуждения односельчанок и односельчан. Решения суда, как правило, записывались на глиняных табличках и скреплялись подписью свидетельниц и свидетелей; многие из них сохранились до наших дней. Именно на их основании историкессы комментируют различные законы. В старовавилонский период женщины участвовали в суде не только в роли обвиняемых, но и в роли свидетельниц и истиц.

В основе и Законов Хаммурапи, и Среднеассирийских законов лежит принцип *lex talionis* — наказание равным за равное, или закон возмездия. Он значит, что виновная сторона должна подвергнуться физическому наказанию, и наказание должно быть максимально равнозначным преступлению. Око за око, зуб за зуб и так далее. И в Законах Хаммурапи, и в Ассирийских законах (даже более строго) обозначены как денежные взыскания, такие как штрафы, так и регламентированные физические наказания, например, для некоторых преступлений — удары плетью. В целом это можно считать большим

прогрессом в переходе к символическому характеру наказания[8]. Ещё один аспект правовой мысли и практики, лежащий в основе этих законов — это замена: мужчина может привести одну или одного из своих родных, служанок или слуг, рабынь или рабов, чтобы те получили наказание вместо него. Этот факт гораздо больше говорит о реальном распределении власти в обществе, чем отдельные законы. Очевидно, в то время мужчины обладали достаточной властью, чтобы в полной мере владеть своими родными — и женщинами, и детинями обоих полов — настолько, чтобы приказать им принять наказание вместо себя. Более ранний пример полной власти над другими — это практика захоронения служанок и слуг, рабынь и рабов, всей свиты в гробнице вместе с царицей или царём. Сначала подобной властью обладали только правительницы и правители, которые сами считались божествами или прямыми посланниками божеств. Для понимания того, как развивалась классовая иерархия, важно заметить, как тот же принцип распространился на обычных глав семейств, не имеющих царского происхождения, и что эти главы семейств в описываемый период всегда являлись мужчинами.

Законы Хаммурапи разделяют людинь на три класса: патриции (жрицы, жрецы, государственные лица), плебеи и рабы. Наказания различались в зависимости от класса. Подразумевалось, что ущерб, нанесённый лицу из высшего класса, заслуживает более строгого наказания, чем ущерб лицу низшего класса. Далее мы рассмотрим, в чём состояла разница в развитии классов и различиях между классами для мужчин и для женщин. Говоря о месопотамских законах, важно помнить, что классовое положение могло меняться и не всегда передавалось по наследству. Древнее месопотамское общество, по замечанию одного из выдающихся учёных, А. Лео Оппенгейма, отличалось «невероятной степенью экономической мобильности: бедняки мечтали разбогатеть; богачи боялись обеднеть; и вместе они страшились вмешательств со стороны дворца»[9]. Переход из одного класса в другой мог случиться очень быстро, и, в случае с должниками, часто становился катастрофой для материального положения семьи. Значительная часть Законов Хаммурапи касаются бед должников и их семей. Неурожайный год, засуха или семейные трагедии могли вынудить мужчину взять в долг. В то время в долг давали под ростовщические проценты, потому мужчина вскоре

[8] А. С. Даймонд утверждает, что принцип lex talionis — это прогресс в переходе от ранних правовых понятий материального наказания, которым облагались ближайшие родственницы и родственники за причинённый ущерб. В пример он приводит цитату из законов царя Ур-Намму (примерно за 300 лет до Законов Хаммурапи); согласно ним, нанесение физической травмы карается штрафом. По его мнению, физические наказания возникают, когда начинают развиваться сильные государства, и право разбирать судебные тяжбы, которые ранее разрешались материальными компенсациями, переходит от конфликтующих семейств к государству. Таким образом, неподобающие поступки начинают считаться противозаконными, и в отсутствие тюрем подходящим наказанием становится смерть или нанесение увечий. Он объясняет преобладание материальных наказаний в Ассирийских и Хеттских законах «простотой» культуры этих обществ и их «неразвитостью». А. С. Даймонд, "An Eye for an Eye", Iraq, том 19, ч. 2 (осень 1957 г.), 155, 153.

[9] Оппенгейм, Ancient Mesopotamia, стр. 87.

обнаруживал, что не может выплатить долг и проценты[10]. Он мог отсрочить оплату долга на время, заложив жену или детинь в рабство. Законы Хаммурапи ограничивали период такого рабства тремя годами[11].

Древнееврейская Книга Завета (Исх. 21:2—11) предписывает отпускать долгового раба-мужчину после шести лет работы, однако если у него есть рабыня-жена и детини, их он должен оставить. Если же он захочет остаться с семьёй, то будет обречён на пожизненное рабство. Долговая рабыня, в свою очередь, не получает свободы: хозяин может позволить её выкупить, отдать в жёны своему сыну или взять в жёны самому. Закон подчёркивает, что если хозяин не выдаёт рабыню замуж, то не должен дурно с ней обращаться, иначе она может уйти без выкупа[12]. Здесь подразумевается, что долговая рабыня в период рабства также была наложницей. Предположительно, если бы она получила свободу, никто не взял бы её замуж, и она могла быть вынуждена принять единственную альтернативу — проституцию. Дж. М. Поуис Смит считает: «Закон… на самом деле думает и печётся о рабыне, если мы будем иметь в виду условия, в которых она жила»[13]. Я бы скорее сказала, что Книга Завета ещё раз подтверждает общую практику превращения рабынь в наложниц и критическую разницу в классовом положении рабыни и раба. Мужчина в рабстве у иудея мог через семь лет снова жить свободным человеком. Рабыня, в свою очередь, могла либо улучшить своё положение, став наложницей или даже женой, либо же ухудшить его, попав в проституцию. Её судьба определялась тем, насколько хорошие секуализированные услуги она будет оказывать. Мы столкнёмся с принципом, что классовое положение мужчины определяется его экономическими отношениями, а классовое положение женщины — половыми, ещё в нескольких примерах данного периода формирования классового общества. Этот принцип оставался рабочим тысячи лет.

---

[10] Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, I, стр. 174—76. Законы Хаммурапи. § 50 приводит ставку 33 ½ % на займ зерна и 20 % на займ денег. Драйвер и Майлз считают, что это приблизительно среднее значение процентов по займам, и отмечают, что в Ассирии ставка также составляла 25—33 ½ % (см. стр. 176).

[11] Законы Хаммурапи, § 117: «Если человек имеет на себе долг и отдаст за серебро или даст в долговую кабалу свою жену, своего сына или свою дочь, то они должны служить в доме их покупателя или заимодавца 3 года; на четвёртый год должно отпустить их на свободу». Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, II, стр. 47—49. Обсуждение см. далее в Главе шестой.

[12] Источник цитирования Библии — Священное Писание по масоретскому тексту (Филадельфия, 1958 г.) (Исх. 21:2—11, Втор. 15:12—15, 18). Комментарии см. у Драйвера-Майлза, Вавилонские законы, I, стр. 221. В табличках Нузи содержатся подтверждения того, что рабыни часто становились наложницами или жёнами рабов своих хозяев. К примеру, на табличке V 437 описывается, как мужчина отдал сестру другому мужчине, который собирался отдать её в жёны своему рабу. Они договариваются, что если её муж-раб умрёт, её выдадут замуж за другого раба; если умрёт и этот, то ещё одному, и так до четвёртого. Эта запись была создана в обществе, где женщины высшего класса имели обширные делегированные полномочия, а обеспеченные женщины могли участвовать в деловых и торговых сделках (они часто включали покупку и продажу рабынь, рабов и детинь). Сайрус г. Гордон, "The Status of Women Reflected in the Nuzi Tablets", Zeitschrift für Assyridlogie, Neue Folge, том IX (1936 г.), 152, 160, 168.

[13] Смит, Origin, стр. 20.

Что же мы можем узнать из этих законов о социальных условиях жизни месопотамских женщин?

В патриархальном обществе наследование происходило по мужской линии, имущественные законы гарантировали наследные права сыновей, мужчины доминировали в имущественных и половых отношениях, в военных, политических и религиозных структурах. Эти структуры опирались на институт патриархальной семьи и, в свою очередь, постоянно его воспроизводили.

В вавилонских семьях рождение сыновей ценилось выше, чем рождение дочерей. Сын продолжал род семьи и мог приумножить её богатство, грамотно им распоряжаясь, проявляя себя на военной службе, служа в храме или царю. Также сыновья были залогом благополучной загробной жизни родителей, потому что определённые религиозные обряды мог совершать только сын. Принимая во внимание эти обстоятельства, бездетные пары, евнухи, а также одинокие мужчины и женщины (последние, как правило, жрицы) брали приёмных детинь, чтобы обеспечить себе опеку в старости.

Власть отца над детинями, как мы убедились ранее, была безгранична. Согласно Законам Хаммурапи, если сын ударит отца, ему следует отрезать пальцы. Такая непокорность расценивается как тяжкое преступление. Если же приёмный сын отречётся от отца, вырастившего его, то в наказание ему отрежут язык (Законы Хаммурапи, § 192—193). Древнееврейские законы в этом отношении ещё более строги и требуют казни сына, который посмел поднять руку на мать или отца[14]. Важно отметить, что Законы Хаммурапи расценивают как тяжкое преступление непокорность сына отцу, и положение жрицы в данном случае приравнивается к положению отца. Только в древнееврейских законах одинаково расценивается подобное преступление как в отношении отца, так и в отношении матери. Я вижу в этом признак возвышения роли матери по мнению древнееврейского закона[15]. Про возможную непокорность дочери в законах не говорится — возможно, потому, что в случае недовольства поведением дочери родители легко могли отдать её замуж или продать.

---

[14] Законы Хаммурапи, § 195: «Если сын ударит своего отца, то ему должно отрезать пальцы», Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, II, стр. 77.

Законы Хаммурапи, § 192—193: «Если приёмный сын евнуха или приёмный сын зикрум скажет своему отцу, вырастившему его, или матери, вырастившей его: “Ты не мой отец” или “Ты не моя мать”, то ему должно отрезать язык», Драйвер-Майлз, Вавилонские законы II, стр. 75—77.

Примечание: зикрум — жрица. Жрицам зикрум было запрещено рожать детинь, потому они часто брали приёмных детинь, чтобы обеспечить себе опеку в старости. Из этого ясно, что слова «мать» и «отец» в § 192 обозначают не одну семейную пару из мужчины и женщины, состоящих в браке, а отдельного мужчину — приёмного отца-евнуха, и отдельную женщину — приёмную мать-жрицу. См.: Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, I, стр. 401—5.

[15] «Кто ударит отца своего, или свою мать, того должно предать смерти» (Исх. 21:15). Комментарий и ссылка на древнееврейские законы: Исх. 21:15. Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, I, стр. 407—8.

Главную ценность дочерей для семьи представляла возможность выдать их замуж. Выкуп, который семья получала за дочь, как правило, шёл на выкуп невесты для сына. В Месопотамии браки, как правило, организовывали и обговаривали отцы женихов с отцами невест. Иногда сам жених мог договариваться о браке с отцом невесты. Брачная сделка подтверждалась обменом подарками или деньгами — этому вопросу посвящены многие законы Хаммурапи. Отец жениха преподносил отцу невесты *библум* (предварительный брачный дар) и *терхатум* (выкуп); после этого пара считалась помолвленной, однако невеста оставалась в доме отца до консуммации — первого совокупления жениха и невесты, после чего брак считался совершённым. В ином случае (обычно когда организовывали брак девочки) невесту выбирал отец жениха, после чего она переходила жить в его дом и до совершения брака была в нём служанкой. Подобная организация брака приводила ко множеству случаев насилия — это подтверждается суровыми наказаниями для отца жениха за изнасилование девочки-невесты (Законы Хаммурапи, § 155—156). Если сын уже имел с ней половые отношения, отец признавался виновным в прелюбодеянии, и закон предписывал ему смерть через утопление. Если же девочка была девственницей, отец жениха был обязан выплатить ей компенсацию, вернуть всё приданое и вернуть её саму в дом к отцу[16]. Интересно отметить: в этом случае закон указывает, что «затем её может взять в жёны муж, который ей по сердцу». Это один из немногих случаев, когда женщине был предоставлена некоторая ограниченная свобода в выборе мужа, разумеется, если отец был с этим выбором согласен. Также стоит отметить, как походя говорится о том, что сын мог иметь половые отношения с девочкой-невестой. За это наказания не полагалось, поскольку они уже были помолвлены, и жених имел право на половые отношения с невестой.

Также браки заключались подписанием *риксатум* — брачного договора[17]. Брачный договор мог закреплять за женой определённые имущественные права, уточнять её права в случае развода, а также мог оградить её от ответственности и долгового рабства за добрачные долги мужа.

После консуммации брака невеста получала от отца приданое (*шериктум*), также известное как свадебный подарок (*нудуннум*). После смерти это приданое переходило её сыновьям (Законы Хаммурапи, § 162,

[16] Законы Хаммурапи, § 155: «Если человек выбрал своему сыну невесту, и его сын познал её, а затем он сам возлежал на её лоне, и его схватили, то этого человека должны связать и бросить его в воду» (Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, II, стр. 61).

Законы Хаммурапи, § 156: «Если человек выбрал своему сыну невесту, и его сын ещё не познал её, а он сам возлежал на её лоне, то он должен отвесить ей 1/2 мины серебра и возместить все, что она принесла из дома своего отца, а затем её может взять в жёны муж, который ей по сердцу», там же.

[17] Это спорный вопрос. Драйвер и Майлз считают, что без брачного договора браки в среде высшего класса не совершались. Другие полагают, что брачный договор был не обязателен. Подробное обсуждение см. в сноске 20 далее. Подробное обсуждение вопроса брачных договоров см. у Сэмюэля Грингаса, "The Old Babylonian Marriage Contract", Journal of the American Oriental Society, том 89 (1969 г.), 505—32.

§ 172). В Среднеассирийских законах, § 29, содержится похожее положение касательно того, что приданое переходит в наследство сыновьям[18]. В браке приданым-шериктум распоряжался муж; после его смерти вдова владела своим приданым сама и могла пользоваться им до конца жизни, даже если повторно выходила замуж (Законы Хаммурапи, § 173—174)[19]. Если же муж хотел развестись с женой из-за того, что она больна или не может родить сыновей, и взять в жёны другую женщину, первая жена имела право остаться в его доме и получать пожизненное содержание. Если же она решала уйти, то имела право забрать своё приданое[20]. Если жена умирала, не родив сыновей, то её отец должен был вернуть мужу выкуп, а муж — вернуть её отцу приданое[21].

Разумеется, такие материальные договорённости, учитывая силу закона, были возможны только между обеспеченными семействами. На деле закон,

---

[18] Законы Хаммурапи, § 162: «Если человек взял жену, и она родила ему сыновей, а затем эта женщина умерла, то по поводу её приданого её отец не может предъявлять иска; её приданое принадлежит только её сыновьям» (Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, II, стр. 63).

Законы Хаммурапи, § 172: «Если её муж не подарил ей дара, то должны восстановить ей её приданое, и из имущества дома своего мужа она может получить долю, как один наследник. Если её сыновья станут её притеснять ради того, чтобы изгнать её из дома, то судьи должны рассмотреть её дело и наложить наказание на сыновей, а эта женщина не обязана уйти из дома своего мужа. Если же эта женщина захочет уйти, то дар, который её муж подарил ей, она должна оставить сыновьям своим, а приданое дома своего отца она может забрать, и муж, который ей по сердцу, может взять её в жёны», там же, стр. 67.

Среднеассирийские законы, § 29: «Если женщина вошла в дом своего мужа, её приданое и все, что она принесла из отцовского дома, а также и все, что её свёкор ей дал при вступлении в дом, свободно для её сыновей. Сыновья её свёкра не могут предъявлять на это претензий. Но если её муж её прогонит (?), он может отдать из этого сыновьям что ему угодно». Драйвер-Майлз, Ассирийские законы, стр. 399.

Комментарий к Законам Хаммурапи, § 162 и § 172: Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, I, стр. 344, 351—52. Комментарий к Среднеассирийским законам, § 29: Драйвер-Майлз, Ассирийские законы, стр. 189—90, 205—11.

Благодарю докторку Энн Килмер (регионоведение, Ближний Восток, Калифорнийский университет в Беркли), которая обратила моё внимание на тот факт, что под «сыновьями» могли иметься в виду и сыновья, и дочери, то есть детини обоих полов.

[19] Законы Хаммурапи, § 173: «Если эта женщина там, куда она вступила к новому мужу, родила сыновей своему следующему мужу, а затем эта женщина умерла, то её приданое должны поделить прежние и следующие сыновья», Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, II, стр. 67.

Законы Хаммурапи, § 174: «Если своему следующему мужу она не родила сыновей, то её приданое могут забрать только сыновья её первого супруга», там же, стр. 69.

Комментарии: Вавилонские законы, I, стр. 350—53.

[20] Законы Хаммурапи, § 148: «Если человек взял жену, а её постигла проказа (?), и он захочет взять другую, то он может взять, но свою жену, которую постигла проказа (?), он не должен покинуть, она может жить в его доме, который он построил, и, пока она жива, он должен её содержать».

Законы Хаммурапи, § 149: «Если эта женщина не согласна жить в доме своего мужа, то он должен возместить ей её приданое, которое она принесла из дома своего отца, и она может уйти». Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, II, стр. 59. Комментарий: I, стр. 309—11.

[21] Законы Хаммурапи, § 163: «Если человек взял жену, а она не дала ему иметь сыновей и эта женщина умерла, то если выкуп, который этот человек принёс в дом своего тестя, его тесть ему вернул, её муж не может предъявлять иска по поводу приданого этой женщины; её приданое принадлежит только дому её отца».

Законы Хаммурапи, § 164: «Если его тесть не вернул ему выкупа, то из её приданого он может вычесть столько, сколько составлял её выкуп, а затем он должен вернуть её приданое в дом её отца». Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, II, стр. 63. Комментарии: I, стр. 252—59.

поощряя гомогамию (то есть браки между мужчинами и женщинами равного социального положения), служил тому, чтобы собственность оставалась во владении обеспеченного класса населения. Для этого детини обоих полов наделялись правом наследования: сыновья получали наследство после смерти отца, а дочери — в форме приданого. Тенденцию к гомогамии усиливал и строгий контроль за целомудрием девушек до брака, и решающий голос семьи в выборе женихов и невест. Приданое и свадебный подарок составляли объединённый вклад молодой семьи — так брак становился устойчивее, поскольку каждая сторона была в нём материально заинтересована. При жизни жены муж распоряжался как своей собственностью, так и собственностью жены, однако был обязан сохранить её приданое, чтобы обеспечить и наследство сыновьям, и содержание её в случае вдовства. И жена, и жрица-надитум сохраняли право пользоваться своим приданым и, соответственно, были заинтересованы в его вложении и приумножении. Это свидетельствует о том, что женщины высшего класса участвовали в экономической деятельности и обладали значимыми гражданскими и экономическими правами. Кажущееся противоречие в том, что женщины высшего класса имели такие экономические права, но были всё более ограничены в половой сфере, составляет ключевой аспект формирования патриархальной семьи. Антрополог и социолог Джек Гуди, глубоко исследуя брачные системы в мире, называет такое развитие типичным для евразийских сельскохозяйственных обществ, характеризующихся сложным классовым расслоением общества и развитой системой разделения труда. В подобных обществах обычно развиваются моногамный патриархальный брак, гомогамия, важность целомудрия до брака и выраженный социальный контроль над половым поведением женщин. Месопотамское общество — одна из ранних моделей такого общества[22].

Проследить подобные связи, классифицировать общества мира и обнаружить взаимосвязи между имуществом и гендером полезно, однако нам необходимо шагнуть дальше и отметить, что даже если и дочерям, и сыновьям даются права наследования с целью сохранить имущество семьи, это не значит, что они получают и равные права. На деле на примере Месопотамии

---

[22] Драйвер и Майлз заявляют, что приданое служило аналогом наследства для женщины. Они отмечают, что жрицы имели право на долю в наследстве после смерти отца, если не получали приданого. Это может означать, что «каждая женщина имела право на наследство, если не получала приданое-шериктум», Вавилонские законы, I, стр. 272.

Джек Гуди в работе Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain (Лондон, 1976 г.) связывает явление передачи собственности детиням обоих полов с классовым расслоением. По его мнению, предоставление женщине приданого эквивалентно наследованию доли имущества семьи. Гуди противопоставляет такую систему наследования, типичную для евразийских обществ, африканской системе, в которой имущество погибшего мужа не делится между детинями, а остаётся для обеспечения вдовы. Женщины не вносят в семью вклад в виде приданого и не получают ничего в случае расторжения брака. См. Гуди, стр. 7 ,11, 14—22.

Эстер Бозеруп, проведя мировое сравнение обществ и проследив связь между работой женщины и брачными структурами, приходит к такому же выводу. Эстер Бозеруп, «Роль женщин в экономическом развитии» (Лондон, 1970 г.).

можно увидеть, что собственность переходит от мужчины к мужчине, от отца одного семейства к отцу другого, минуя женщину. Жена имеет право пожизненно пользоваться своим приданым — однако её муж (или сыновья) имеют на него безусловные права, и после смерти женщины приданое переходит к ним. В случае развода или если женщина не смогла родить сыновей, приданое возвращается её отцу (или братьям). Женщина не может передавать или завещать своё имущество, то есть её права крайне ограничены. И самое главное — эти права, каковы бы они ни были, зависят от качества половых и репродуктивных услуг, которые она может оказать мужу, а именно от способности родить ему сыновей.

Антропологини отмечают выраженные причинно-следственные связи между регламентированием наследования и брачного имущества и регламентированием полового поведения, в то время как ассириологини больше сосредотачиваются на конкретных прецедентах и их трактовке. Существует два основных взгляда на природу брака в Вавилонии. По мнению Драйвера и Майлза, брачные законы Вавилонии представляют собой прогресс в полноправии женщин, поскольку закрепляют за ними экономические и юридические права в браке. Они считают, что выкуп-терхатум — не плата за покупку невесты, а символический дар, скрепляющий брак, который является лишь культурным отголоском ранней традиции покупки невесты[23]. Авторы не углубляются в вопросы происхождения и развития «ранней традиции» покупки невесты. Из факта заключения брачных договоров они делают вывод, что со времён Хаммурапи подобные договоры были важным условием законности брака и составляли отличие брака от наложничества. Они подчёркивают, что дошедшие до нас образцы вавилонских брачных договоров значительно отличаются по форме от договоров на продажу. Также они заявляют, что выкуп всегда был гораздо меньше рыночной стоимости рабыни, и это доказывает, что он не мог быть платой за покупку невесты[24].

Противоположного мнения придерживается Пауль Кошакер и большинство европейских ассириологинь. Они считают, что брак в Вавилонии был коммерческой сделкой, и выкуп представлял собой стоимость невесты, которую жених или семья жениха за неё выплачивали[25]. Кошакер подчёркивает, что в Месопотамии существовали две формы брака. Более

---

[23] Краткое изложение обсуждения см. у Драйвера-Майлза, Вавилонские законы, I, стр. 259—65. Дискуссия продолжается и расширяется у Драйвера-Майлза, Ассирийские законы, стр. 142—60. Кас. взглядов Кошакера см.: Пауль Кошакер, Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapis, Königs von Babylon (Лейпциг, 1917 г.), стр. 130—85. Перевод цитат из книги — Герда Лернер.

[24] Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, I, стр. 263 — о брачных договорах; Драйвер-Майлз, Ассирийские законы, стр. 145 — о стоимости рабынь и рабов. В годы I Вавилонской династии выкуп за свободную невесту составлял от 5 до 30 сиклей серебра, за вольноотпущенную рабыню — 5 сиклей серебра. В то же время стоимость рабыни составляла от 33 ⅚ до 84 сиклей серебра. Драйвер-Майлз, Ассирийские законы, стр. 145.С другой стороны, в табличках Нузи указано, что «средняя цена за обычную здоровую девушку-рабыню составляла 40 сиклей серебра… как за жену, так и за служанку», Гордон (сноска 12 ранее), стр. 156.

[25] «Взгляды… Кошакера, по-видимому, нашли признание почти во всём мире», Драйвер-Майлз, Ассирийские законы, стр. 142.

древняя форма — это брак без совместного проживания. В этом случае жена продолжает жить в доме отца (или матери), а муж сожительствует с ней постоянно или от случая к случаю. Доказательства существования такой формы брака имеются в Законах Хаммурапи и библейских писаниях — там его называют «бина». Эта форма брака сохраняет за женщиной большую независимость и упрощает для неё развод. Кошакер считает, что Законы Хаммурапи и Среднеассирийские законы закрепили другую форму брака — патриархальную, и со временем она стала основной. В таком браке женщина проживает в доме мужа и полностью от него зависит; получить развод для неё практически невозможно. Кошакер полагает, что такая форма брака развилась из покупки невесты и примерно в 1205 г. до. н. э. (во времена Гудеа, правителя города-государства Лагаш) трансформировалась в брак с заключением письменного договора. Это развитие характерно для шумерского общества; в семитских обществах сохранялась ранняя форма патриархального брака. Обе формы нашли отражение в Законах Хаммурапи[26].

> Семитский брак в форме покупки невесты отличается от шумерского брака, который также происходит от покупки невесты, однако давно вышел за пределы сделки… Хаммурапи в мудрости своей включит в законы обе этих формы. В ряд с покупкой невесты он поставил брак без выкупа-терхатума, а в ряд с терхатумом — шумерский свадебный подарок, нудуннум[27].

Так Кошакер пытается объяснить противоречия в Законах Хаммурапи, которые мы подчеркнули выше. Также он предостерегает от упрощённой трактовки его гипотезы и мнения, будто жена находилась на положении рабыни. Он соглашается с Драйвером и Майлзом в том, что выкуп за невесту не был равен стоимости покупки жены материально — однако был равен юридически: «Брак является покупкой невесты даже в том случае, если в результате заключения брака наступают не отношения собственности, а юридическая власть мужа над женой»[28]. С нашей точки зрения такое различение понятий является иллюстративным именно потому, что определяет новый вид отношений власти между мужем и женой, которого в раннем обществе не существовало.

---

[26] Кошакер, Rechtsvergleichende, стр. 150—99; Драйвер и Майлз, Ассирийские законы, стр. 138—61. О браке бина см.: Элизабет Мэри МакДоналд, The Position of Women As Reflected in Semitic Codes of Law (Торонто, 1931 г.), стр. 1—32, в особ. 5—10, 24).

[27] Кошакер, Rechtsvergleichende, стр. 182—83.

[28] Там же, стр. 198—99. В подтверждение своей позиции Кошакер приводит и филологические свидетельства (стр. 153—54). В шумерском языке про брак в отношении мужчины и в отношении женщины говорилось по-разному: мужчина «берёт жену», а женщина «входит в дом мужа». Кошакер утверждает, что слово «брак» в отношении мужчины происходит напрямую от глаголов «брать», «захватывать», «становиться владельцем» — это служит подтверждением его взгляду на брак как на покупку невесты. Драйвер и Майлз, хоть где-то и соглашаются в том, что женщина «в браке была объектом, а не субъектом», опровергают точку зрения Кошакера и доказывают, что упомянутый глагол означает «становиться владельцем», но не «покупать». Когда нечто покупается за деньги, про покупателя говорится, что он «берёт» или «забирает» упомянутый предмет. Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, I, стр. 263—64.

Современные антропологические данные, по-видимому, подтверждают теорию Кошакера об историческом переходе от брака без совместного проживания к патрилокальному патриархальному браку. Первый более характерен для племён, которые живут охотой и собирательством или кочуют; второй возникает при развитии сельского хозяйства. Ни Драйвер и Майлз, ни Кошакер не дают удовлетворительного объяснения тому, как возник брак в форме покупки невесты — они просто принимают, что он был, и поясняют, как он развивался далее. Понимание его развития возможно только при учёте классового фактора. Брак как покупка невесты — это классовое явление, поскольку оно применялось к женщинам разных классов по-разному.

Традиционное право мужчин в семье (отцов, братьев, дядьёв) обмениваться женщинами семьи посредством брака предшествовало развитию патриархальной семьи и было одним из факторов, которые привели к её господству. С развитием частной собственности и классового расслоения это традиционное право обрело колоссальное экономическое значение. Теперь мужчины-главы семейств были обязаны так распорядиться своими родственницами и выдать их замуж таким образом, чтобы приумножить богатство семьи и возвысить её положение. Женщины стали играть ещё большую роль в экономике семьи: они не только производили материальные блага, рожали детинь, ухаживали за ними и следили за домом. Их половой и репродуктивный потенциал превратился в ценный товар. Именно половой и репродуктивный потенциал женщин претерпел овеществление, а не сами женщины.

Выдавая дочерей замуж, семейства высшего класса усиливали своё социальное и экономическое влияние. Браки скрепляли военные и деловые союзы. Отцы могли отдать некоторых дочерей в служение богам, таким образом и завоёвывая божественное расположение, и возвращая в семью приданое дочери (приданое отдавалось храму, а после смерти женщины возвращалось семье)[29]. Таким образом излишек дочерей по сравнению с сыновьями можно было обратить на пользу семье.

В обществе, где владение землями и скотом определяло высоту положения, целью брака стало продолжение рода через сыновей. Обмен

---

[29] Ривка Харрис описывает роль жриц-надитум, затворниц при храмах бога Шамаша, в экономике семьи. Жрица поступала в храм и приносила с собой приданое, которое после её смерти возвращалось семье. § 178 и § 179 законов Хаммурапи указывают, что жрица должна получить долю отцовских владений, такую же, как сын, если она не получила приданого. Если она получила приданое, то имеет право распоряжаться им на протяжении жизни и отдать своё имущество кому пожелает. Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, II, стр. 71—73.

Комментарий Ривки Харрис: «Впервые в истории Месопотамии богатство оказалось сосредоточено в руках более широкого круга частных лиц, в дополнение к изобильным владениям храмов и дворца… Разумеется, семейства были заинтересованы в том, чтобы избежать раздела своей собственности, которое происходило, когда девушка выходила замуж и забирала приданое в новую семью». Институт жриц-надитум «исполнял экономическую функцию и помогал избежать брака женщины до смерти, после которой её доля собственности возвращалась в семью». Харрис, Ancient Sippar: A Demographic Study of an Old-Babylonian City (1894—1595 B. C.) (Стамбул, 1975 г.), стр. 307.

подарками между двумя богатыми семействами на свадьбе их дочери и сына закреплял взаимные обязательства семей и обеспечивал передачу собственности мужчинам семьи. Приданое давалось только после консуммации брака — после того, как жена доказывала свою потенциальную способность родить сыновей, то есть исполнить главную цель брака. Только после этого жена приобретала определённые материальные и социальные права. Тот факт, что её приданое передавалась по наследству её сыновьям, также означал, что сыновья принадлежат семье отца, и его собственность достанется им. Женщины ценились преимущественно за способность рожать, и так сформировалась их пожизненная зависимость от мужчин[30].

Аналогичное стремление менее обеспеченных семей породниться браками с семьями равного или более высокого положения приводило к иному результату. В этом случае недостаток средств на выкуп невесты для сына можно было компенсировать, выдав замуж дочь. Однако, по заявлению востоковедки Элен Кассин, «если у семьи не было юной дочери, которую можно было выдать замуж и получить выкуп деньгами, семья была вынуждена пожертвовать частью имущества и предложить в качестве выкупа дом или поле»[31]. Такие сделки могли привести к разорению семьи, долгам и утрате положения.

В этом случае семье пришлось бы отдать дочерей (и, возможно, сыновей) в долговое рабство или продать. Проданные таким образом дочери могли стать наложницами, обычными домашними рабынями, или попасть в проституцию. Также рабовладельцы могли купить их как жён для своих рабов. В любом случае и семья, и дочь утрачивали экономический статус и социальное положение.

В семьях низшего класса, у которых не было или было мало собственности, такой собственностью становились людини (детини обоих полов) — их продавали в рабство или сочетали браком с сыновьями или дочерями ещё бóльших бедняков. Таким образом они утрачивали все имущественные права в родной семье. Однако возможно было организовать брак сына на девушке его класса — за счёт продажи его сестры замуж (так сестра выходила замуж через покупку невесты).

В этом свете две противоположные трактовки месопотамского брака могут существовать параллельно. Покупка невесты и брак с заключением договора сосуществовали со времён законов Хаммурапи. Две эти формы брака применялись к женщинам разных классов. Идея брака как партнёрства мужа и жены присутствовала в брачных договорах семей высшего класса. Для женщин низших классов брак сводился к домашнему рабству. В

---

[30] По вопросу обмена подарками как способа формирования сети взаимных обязательств см.: Марсель Мосс, The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies (Лондон, 1954 г.). О взаимосвязи между правами наследования и классом см.: Гуди, Production and Reproduction, гл. 8.

[31] Элен Кассин, "Pouvoir de la femme et structures familiales", Revue d’Assyriologie et d’Archeologie Orientale, том 63, выпуск 2 (1969 г.), 130 (перевод — Герда Лернер).

месопотамских законах, а также, более выраженно, в еврейских законах наблюдается всё большее различие между первыми жёнами (высшего класса) и наложницами (низшего класса). Все женщины всё больше страдают от полового контроля и доминирования, однако степень их несвободы от класса к классу меняется. Как мы показали, на одном краю спектра находится замужняя жена, на другом — рабыня, а наложница — посередине. Однако равнять подчинённое положение жены, обладающей материальными и юридическими правами и возможностью владеть другими людинями, извлекая выгоду из их труда, с положением рабыни будет грубой ошибкой. Подобная интерпретация не позволяет ясно увидеть и понять реальные классовые отношения.

Законы Хаммурапи регламентировали половое поведение женщины таким образом, чтобы подчеркнуть разницу между приобретением женщины через рабство и получением женщины через брак. В месопотамских законах, а также, более выраженно, в еврейских законах можно наблюдать всё более яркую разницу между первыми жёнами и наложницами, между замужними женщинами и рабынями.

Большинство браков были моногамными. Ранее мы рассмотрели условия, при которых муж мог взять вторую жену (наложницу): если он женился на жрице-надитум, и если его жена была бесплодна. В любом случае жена могла предложить ему рабыню, которая выносила бы его детинь вместо неё. Соглашаться на это или нет, решал муж. Двойственное положение наложницы закреплено в Законах Хаммурапи — они запрещают рабыне «равнять себя со своей госпожой»[32]. Если рабыня-наложница родит сыновей и из-за этого посчитает себя равной хозяйке, по закону с ней можно обращаться как с другими рабынями, но продавать нельзя. Если же при этом она не родила сыновей, её можно продать[33].

Вавилонский брачный договор со второй женой указывает, что наложница обязана служить первой жене, ежедневно молоть для неё муку и носить её кресло в храм[34]. Библейский сюжет изгнания Агари, рабыни,

---

[32] Законы Хаммурапи, § 145: «Если человек взял в жёны бесплодную женщину, а она не дала ему иметь сына и он захочет взять себе наложницу, то этот человек может взять себе наложницу и ввести её в свой дом, но эта наложница не должна равняться с бесплодной женой», Драйвер и Майлз, Вавилонские законы, II, стр. 57. Комментарий: I, стр. 372—73. Параграфы 145—147 касаются брака мужчины со жрицей-надитум, а не любого брака, однако этот факт не отменяет принципа классового неравенства между наложницей или второй женой и первой женой. Важно отметить, что вторая жена стоит ниже по классу и положению независимо от того, свободная она женщина (§ 145) или рабыня (§ 146—147).

[33] Законы Хаммурапи, § 146: «Если человек взял в жёны бесплодную женщину, а она дала своему мужу рабыню и та родила сыновей, а затем эта рабыня стала равнять себя со своей госпожой, то, так как она родила сыновей, её госпожа не должна продавать её за серебро, она может наложить на неё рабский знак и причислить её к рабыням». Законы Хаммурапи, § 147: «Если она сыновей не родила, её госпожа может продать её за серебро». Драйвер и Майлз, Вавилонские законы, II, стр. 57. Комментарий: Вавилонские законы, I, стр. 372—73.

[34] М. Шорр, Urkunden des altbabylonischen Zivil und Prozessrechts, Vorderasiatische Bibliothek (Лейпциг), стр. 4—5, по цитате Драйвера-Майлза, Вавилонские законы, I, стр. 373, сноска 8.

которую бесплодная Сара дала Авраму, чтобы та выносила его сына, иллюстрирует практику подчёркивания разницы в положении между первой женой и рабыней-наложницей[35].

Еврейские законы в особенности акцентируют положение законной жены и матери. Стоит только отметить переход от закона Хаммурапи, требующего от сына уважения к отцу, к Десяти заповедям и к Книге Исхода 21:15, которые предписывают всем детинями уважать и почитать и мать, и отца. Строгие обязательства мужей и сыновей по отношению к матерям и жёнам по законам Хаммурапи и еврейским законам можно рассматривать как укрепление патриархальной семьи, которая зависит от готовности жён участвовать в системе и предлагает им классовые привилегии в обмен на половое подчинение.

Мужское доминирование в половых отношениях наиболее явно выражено в установлении двойных стандартов в месопотамских законах.

Законы Хаммурапи определяли, что мужчина обязан обеспечивать женщину (§ 133—135), и уточняли его обязательства по отношению к её родственникам мужского пола. Как правило, браки были моногамными, но мужья могли свободно вступать в связи проситуированными женщинами и рабынями. В целом традиция брать вторую жену более низкого класса возникла только в старовавилонский период[36].

Закон обязывал жену к исполнению экономической роли на уровне, который удовлетворял бы её мужа. Мужчина мог развестись с женой или низвести её до рабыни и взять вторую жену, если она вздумает «вздорничать, разорять свой дом и унижать своего мужа» (Законы Хаммурапи, § 141). Тогда, чтобы развестись, мужчине необходимо было убедить в этом суд[37]. Что касается половых обязательств, условием брака была девственность невесты. Если обнаруживалось, что невеста не девственница, брак могли отменить. В браке жена была обязана сохранять безупречную верность мужу. Вот как Л. М. Эпштейн обобщает положение жены на основании изучения законов и обычаев древнего мира, касающихся половой жизни:

---

[35] Книга Бытия 16:1—16; 21:1—21. Также см. далее Главу шестую.

[36] Законы Хаммурапи, § 133—135, Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, II, стр. 53. Комментарий: Вавилонские законы, I, стр. 284—98. Оппенгейм, Ancient Mesopotamia, стр. 77.

[37] Законы Хаммурапи, § 141: «Если жена человека, которая проживает в доме человека, захочет уйти и начнёт вздорничать, разорять свой дом и унижать своего мужа, то её должны уличить, и, если её муж сказал: “Я её оставлю”, он может её оставить и ничего ей не дать с собой за оставление её. Если её муж сказал: “Я её не оставлю”, то её муж может взять в жёны другую женщину, а эта женщина должна жить в доме своего мужа как рабыня», Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, II, стр. 56—57. Комментарий: I, стр. 299—301.

…измена возможна только со стороны жены, поскольку она собственность мужа, но не со стороны мужа… жена обязана хранить верность своему браку; муж же обязан хранить верность браку другого мужчины[38].

По-видимому, Эпштейн соглашается со взглядом Кошакера на брак как на покупку жены. Я бы заявила, что, хоть жена и обладает значимыми и оговорёнными правами в браке, в половой сфере она является собственностью мужчины. Эпштейн подчёркивает, что, учитывая понимание «измены как нарушения имущественных прав мужа», именно муж в этом случае был единственной пострадавшей стороной, а жена «за свой поступок заслуживала смерти»[39]. Так, § 129 Законов Хаммурапи предписывает утопить и жену, и прелюбодея. «Если хозяин жены пощадит свою жену, то и царь пощадит своего раба»[40]. Эта формулировка означает, что муж, застав жену за изменой, должен привести её на суд царю. По ранним традициям мужчина и его родственники мужского пола решали дело местью, не привлекая Суд. Также этот закон требует, чтобы обе виновные стороны получили одинаковое наказание. Если же муж решит помиловать жену, то и суд должен отпустить прелюбодея. Родственный ассирийский закон (§ 15) ещё более конкретно на это указывает: если муж не убивает свою жену, а «только отрежет своей жене нос, он может кастрировать мужчину и изуродовать всё его лицо. А если он отпустил свою жену, он должен отпустить и мужчину». Хеттские законы, § 197 и 198, предписывают такое же наказание и уточняют, что муж, который решит убить жену и прелюбодея, не понесёт за это наказания. Если же он приведёт их в суд, то может даровать жизнь им обоим. Если же попросит их убить, то решать будет царь, и он может приказать либо убить их, либо освободить[41].

---

[38] Льюис М. Эпштейн, Sex Laws and Customs in Judaism (Нью-Йорк, 1948 г.), стр. 194.

[39] Там же, стр. 194—95.

[40] Законы Хаммурапи, § 129: «Если жена человека была схвачена лежащей с другим мужчиной, то их должно связать и бросить в воду. Если хозяин жены пощадит свою жену, то и царь пощадит своего раба», Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, II, стр. 51. Комментарий: I, стр. 281—82.

[41] Среднеассирийские законы, § 15: «Если человек застал мужчину со своей женой, клятвенно обвинил его, уличил его и убил их обоих, вины на нем нет. Если же он схватил его и привёл либо к царю, либо к судьям, клятвенно обвинил его и уличил, то, если муж убивает свою жену, он может убить также и мужчину. Но если он только отрежет своей жене нос, он может кастрировать мужчину и изуродовать всё его лицо. А если он отпустил свою жену, он должен отпустить и мужчину», Драйвер-Майлз, Ассирийские законы, стр. 389.

Хеттские законы, § 197: «Если мужчина возьмёт (чужую) жену вне дома, то ответ за это на нём и он должен быть убит. Если же в доме её он возьмёт, то ответ за это на ней, и она должна быть убита. Если муж их найдёт, то он их может убить. Наказания для него не будет».

Хеттские законы, § 198: «Если он их приведёт к воротам дворца и скажет: “Моя жена не должна быть убита” — и тем самым дарует жизнь своей жене, то он дарует жизнь и соблазнителю, но ставит знак на его голове. Если он скажет: “Пусть оба они умрут”... Царь может приказать их убить, может даровать им жизнь». Гётце (перев.) у Притчарда, Ancient Near Eastern Texts, стр. 198.

Еврейские законы. См. Втор. 22:23—2 8 и Лев. 20:10.

Комментарий: Драйвер-Майлз, Ассирийские законы, стр. 36—50. Комментарии к библейским законам об изнасиловании см. у Эпштейна, Sex Laws, стр. 179—83.

Кроме перекоса в определении измены и в жестокости наказания примечательно, что эти законы наделяют всё большей властью в регулировании половых отношений государство (царя). Ранее вопросы половой жизни жены находились в личном ведении мужа, а теперь законы Хаммурапи подразумевают участие в них суда — хотя главное решение о казни или помиловании всё равно остаётся в руках мужа. Хеттские законы позволяют мужу убить жену, однако полностью исключают его из процесса наложения других наказаний. Еврейские законы идут ещё дальше — настаивают, что виновных следует привести в суд, и повелевают: «да будут преданы смерти и прелюбодей и прелюбодейка» (Лев. 20:10; см. также Втор. 22:22). Согласно Иез. 16:38—40, мера наказания за прелюбодеяние — публичная казнь в форме побивания камнями.

Все законы стремятся сделать различие между женой-изменницей, которая вступает в половые связи в доме или за его пределами, и жертвой изнасилования. Изнасилование невесты-девственницы, которая всё ещё живёт в отчем доме, также считается изменой. В этом случае насильник приговаривается к смерти, а женщину оправдывают, если она сможет доказать, что сопротивлялась (Законы Хаммурапи, § 130)[42].

Для женщины даже обвинение в измене может стать смертельным. Если муж обвиняет её в измене перед судом, она может оправдаться, произнеся «клятву богом» (Законы Хаммурапи, § 131). Если же её обвинил не муж, а другие, жена могла оправдать себя только пройдя испытание, а именно «ради своего мужа она должна погрузиться в реку» (Законы Хаммурапи, § 132). Далее бог реки решал, виновна она или нет[43].

---

[42] Законы Хаммурапи, § 130: «Если человек насильно овладел женою другого человека, которая ещё не познала мужчину и которая ещё проживала в доме своего отца, и возлежал на её лоне, и его схватили, то этот человек должен быть убит, а женщина должна быть оправдана». Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, II, стр. 53.

[43] Законы Хаммурапи, § 131: «Если жену человека её муж обвинит, но она не была схвачена при лежании с другим мужчиной, то она может произнести клятву богом и вернуться в свой дом», там же.

Законы Хаммурапи, § 132: «Если на жену человека был простёрт палец по поводу другого мужчины, но она не была схвачена при лежании с другим мужчиной, то ради своего мужа она должна погрузиться в реку», там же.

Комментарий: Драйвер и Майлз, Вавилонские законы, I, стр. 282—84; Эпштейн, Sex Laws, стр. 196—201.

Стоит отметить, что, если муж не застал жену и другого мужчину за изменой, он не мог наказать этого мужчину, поскольку против него имеются только косвенные улики. Однако он имел право на основании тех же косвенных улик наказать жену — вынудить её принести публичную клятву или, как в § 132, заставить пройти испытание. Драйвер и Майлз подчёркивают этот пример двойных стандартов. Комментируя практику испытания водой, учёные пишут, что неизвестно, как определялся результат испытания. Некоторые уважаемые учёные считают, что если обвиняемая выплывала, то считалась невиновной. если тонула — то виновной. Однако Драйвер и Майлз отмечают, что это противоречит семитской практике, которая также преобладала в Европе в нашу эру. Согласно ей считалось, что вода принимает невинных и отвергает виновных. Таким образом, если жертва тонула, то её, видимо, признавали невинной; если выплывала — то виновной. Цели справедливости служили, по крайней мере в некоторых исторически подтверждённых случаях, верёвки, привязанные к телу жертвы; ушедших под воду и, соответственно, невиновных можно было вытянуть на поверхность и спасти. См.: Драйвер-Майлз, Ассирийские законы, стр. 86—106.

Муж легко мог получить развод — ему достаточно было во всеуслышание об этом заявить. Однако привилегии мужа касательно развода ограничивались рядом положений о собственности и содержании его жены. Закон предписывал ему вернуть жене приданое и отдать половину имущества или серебро «за оставление»[44].

Жене было сложно получить развод — на него могли претендовать только женщины с безупречной репутацией:

> Законы Хаммурапи, § 142
> Если женщина возненавидела своего мужа и сказала: «Не бери меня», то дело её должно быть рассмотрено в её квартале, и, если она блюла себя и греха не совершила, а её муж гулял и очень её унижал, то эта женщина не имеет вины: она может забрать своё приданое и уйти в дом своего отца.
>
> Законы Хаммурапи, § 143
> Если она не блюла себя, была гулящей, дом свой разоряла и унижала своего мужа, эту женщину должны бросить в воду[45].

Перекос в суровости наказания за «гуляние» поражает. Жена изменника, желая получить развод, рисковала нарваться на ответные обвинения мужа в грехах и могла лишиться жизни.

Двойные стандарты перенеслись и в еврейские законы, которые позволяли мужу по желанию развестись с женой, но отказывали жене в праве просить развода при любых обстоятельствах.

РАЗЛИЧНЫЕ ЗАКОНЫ КАСАТЕЛЬНО ИЗНАСИЛОВАНИЯ объединяет общий принцип: признание пострадавшей стороной мужа или отца жертвы. Жертва была обязана доказывать, что сопротивлялась, вырывалась и кричала; при этом если изнасилование случилось вне поселения или в отдалённом месте, вина насильника признавалась по умолчанию, поскольку крики женщины невозможно было услышать. Законы Хаммурапи карают инцест между матерью и сыном смертной казнью обоих (§ 157), однако отца, который изнасиловал дочь, лишь повелевают изгнать из общины (§ 154). На отца, который изнасиловал юную невесту своего сына до консуммации брака,

---

[44] Законы Хаммурапи, § 138: «Если человек захочет оставить свою супругу, которая не родила ему детей, то он должен дать серебро, равное её выкупу, а также восстановить ей приданое, которое она принесла из дома своего отца, а затем он сможет её оставить».

Законы Хаммурапи, § 139: «Если выкупа не было, то он должен дать ей одну мину серебра за оставление».

Законы Хаммурапи, § 140: «Если он мушкенум, то он должен дать ей 1/2 мины серебра». Все три цитаты: Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, II, стр. 55.

Комментарий: Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, I, стр. 290—98. Драйвер и Майлз цитируют Староассирийские и Старовавилонские юридические документы, в которых говорится, что «муж скажет своей жене: “Ты мне не жена”, отдаст ей деньги и оставляет её». Иногда он формально подтверждает развод, отрезая край платья жены. там же, стр. 291.

[45] Оба закона: Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, II, стр. 57.

накладывается штраф. Однако если отец мужа изнасилует жену своего сына после консуммации брака, он считается прелюбодеем и приговаривается к смерти (§ 155—156)[46].

Среднеассирийские законы, § 55, в подробностях описывают вопрос изнасилования девственницы. Если женатый мужчина изнасилует девственницу, которая живёт в отчем доме,

> …будь то в поселении либо вне его, будь то ночью на улице, будь то в амбаре, будь то во время праздника в поселении, … отец девушки может взять жену человека, обесчестившего девушку, и предать её бесчестию. Он не обязан возвращать её её мужу, может её забрать. Отец может отдать в жены свою обесчещенную дочь обесчестившему её[47].

Если же у насильника нет жены, то он должен оплатить отцу цену девушки и взять её в жёны, и он не имеет права с ней развестись. Если отец этого не желает, он может взять деньги и «отдать её [дочь], кому пожелает».

Здесь мы наблюдаем, как понимание изнасилования как ущерба отцу или мужу жертвы приводит к катастрофическим последствиям для женщин: жертва изнасилования может оказаться в пожизненном браке с насильником, а совершенно непричастная к преступлению жена насильника отдаётся чужому мужчине. Формулировка закона даёт представление о безусловной власти отца распоряжаться дочерями[48]. То же в § 56, который гласит, что если мужчина поклянётся, что изнасилованная девушка его соблазнила, его жену не трогают; мужчина должен заплатить штраф отцу девушки (за то, что лишил

---

[46] Законы Хаммурапи, § 157: «Если человек возлежал на лоне своей матери после смерти отца, то их обоих должно сжечь», там же, стр. 61.

Законы Хаммурапи, § 154: «Если человек познал свою дочь, то его должны изгнать из его общины», там же, стр. 61.

§ 155 и 156: см. сноску 16 ранее. Комментарии: Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, I, стр. 318—20.

[47] Среднеассирийские законы, § 55, полный текст у Драйвера-Майлза, Ассирийские законы, стр. 423. Комментарий: ассирийские законы, стр. 52—61. Соответствующий еврейский закон: см. Исх. 22:16—17. Финкельштейн в работе Sex Offenses цитирует судебный процесс в шумерском городе Ниппур, когда мужчина изнасиловал девушку-рабыню в амбаре и отрицал свою вину, хотя случившееся подтвердили свидетельницы. Он был признан виновным и должен был заплатить хозяину рабыни ½ мины серебра. На суде не обсуждалось, была ли девушка изнасилована, или акт был добровольным. Финкельштейн поясняет: «Рабыня не считалась дееспособным лицом» (стр. 359—60).

[48] Финкельштейн комментирует Среднеассирийские законы, § 155, следующим образом: «Мы можем спокойно игнорировать как образец типичного ассирийского “устрашения” следующее положение о том, что жену преступника следует передать отцу изнасилованной девушки, чтобы он изнасиловал её в качестве мести…» (стр. 357). Далее не приводится никаких доказательств того, что мы действительно в праве опустить фрагмент закона, который шокирует современные чувства.

См. Клаудио Сапоретти, "The Status of Women in the Middle Assyrian Period", Monographs on the Ancient Near East, том 2, книга 1 (Малибу, штат Калифорния, 1979 г.), стр. 1—20, в особ. стр. 10 — интерпретацию данного закона, которая не преуменьшает его жестокий характер, а также отдельные примеры и отдельные договоры, демонстрирующие низкий статус женщин низшего класса. Сапоретти во всех отношениях показывает «полную и абсолютную зависимость женщины от отца и мужа» (стр. 13).

её невинности и таким образом понизил её ценность), а «отец может поступить со своей дочерью как ему угодно»[49].

Очень маловероятно, что при таком условии освобождения от ответственности можно признать вину хоть одного насильника, если только он сам не дожидается случая избавиться от жены. С другой стороны, описание в § 55 всех мест, где может произойти изнасилование, способно пошатнуть наше представление о достойных девушках, заточённых в укромном уединении в стенах дома. Предполагается, что девушек с определённой частотой можно было встретить и за пределами поселения, и ночью на улицах, и в амбарах (возможно, они покупали там еду), и на праздниках.

В Среднеассирийских законах, в отличие от Законов Хаммурапи, есть упоминания трёх физических наказаний для жён, притом довольно жестоких. Это может говорить или об общем ухудшении отношения к замужним женщинам, или о более репрессивном характере ассирийского общества. В § 57 говорится, что если избиение жены «записано на табличке» (то есть предписано по закону), то оно должно осуществиться публично. § 58 вторит: все законные наказания жены, будь то вырывание грудей или отрезание носа, выполняются жрецом. Подразумевается, что муж уже не имеет права, как, возможно, раньше, сам осуществлять наказание. Принцип тот же, как в законах касательно измены, которые мы обсудили выше. Обрисовывая границы власти мужа, § 59 сообщает: «Сверх наказаний для жены человека, записанных в табличке, человек может бить свою жену, таскать за волосы, повреждать и прокалывать её уши. Вины в том нет»[50].

Это последний закон на глиняной табличке, на которых записаны § 1—59 Среднеассирийских законов, что даёт яркое представление об униженном положении замужней женщины в ассирийском обществе по сравнению со старовавилонским.

Женщина оставалась зависимой и во вдовстве. Если у женщины, неважно, первой или второй жены, были сыновья, её экономическое положение было лучше. Законы Хаммурапи приказывали относиться к ней с уважением и закрепляли за ней право до смерти проживать в доме мужа (или сына) и получать содержание. Если женщина была рабыней-наложницей, то после смерти хозяина она и её сыновья получали свободу. Из этого можно

[49] Среднеассирийские законы, § 56: «Если девушка по своей воле отдалась человеку, человек должен в том поклясться и не должно трогать его жену. Обесчестивший девушку должен уплатить втройне серебро — цену девушки, а её отец может поступить со своей дочерью как ему угодно». Драйвер-Майлз, Ассирийские законы, стр. 423—25.

[50] Комментарий к тексту: Ассирийские законы, стр. 425: «Наказания жены, которых касается данный параграф — примеры того, что может совершить муж по праву домашней и супружеской власти… в вавилонских законах отсутствуют параграфы, прямо говорящие о праве мужа поступать по собственному усмотрению; однако такое право мужу разрешается применять к своей жене в определённых случаях» (стр. 292).

предполагать, что бездетная вдова или мать дочерей могла не иметь таких же прав[51]. В Среднеассирийских законах, § 46, это опущение восполнено (хотя бы частично). Закон даёт женщине, муж которой ничего ей не отписал, право жить и питаться в доме своего сына. Если она вторая жена, и у неё нет своих сыновей, её должен обеспечивать сын её мужа. Также закон регулирует случаи, если один из её сыновей женится на вдове. Практика права сына жениться на наложнице и младших жёнах своего почившего отца, за исключением своей матери, вероятно, развилась из древней семитской традиции, согласно которой правитель наследовал жён и наложниц своего почившего отца и таким образом символически наследовал царский сан. Эти примеры отражают представление о жёнах низшего класса как о части собственности[52].

Как мы уже изучили, Законы Хаммурапи также давали право обеспеченной вдове вернуться в дом отца, при этом забрав с собой приданое и выкуп. Если имущественные права её сыновей были обеспечены, она могла выйти замуж ещё раз. Однако ко времени написания Среднеассирийских законов не у всех вдов был выбор в вопросе повторного замужества.

Невесту, жених которой умер до свадьбы, отец жениха мог отдать другому своему сыну. И наоборот, если умирала невеста мужчины, отец невесты мог отдать ему в жёны другую дочь. Среднеассирийские законы, § 33, уточняют, что, если у молодой вдовы нет сыновей, её можно отдать либо одному из братьев мужа, либо отцу мужа. И только если родственников мужского пола, которые могли бы взять её в жёны, не осталось, она «может

---

[51] Законы Хаммурапи, § 171 и 172. Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, II, стр. 67. Комментарии: I, стр. 334—35.

[52] Среднеассирийские законы, § 46: «Если женщина, чей муж умер, не уходит из своего дома после смерти своего мужа, а её муж ничего не отписал ей, она может жить у одного из своих сыновей, по своему желанию. Сыновья её мужа должны её кормить, они должны заключить соглашение по поводу её пищи и питья, как бы для любимой невестки. Если же она — вторая жена, а сыновей у неё нет, она может жить у одного из сыновей мужа, а они должны сообща её кормить. Если сыновья у неё есть, а сыновья первой жены не желают её кормить, она может жить в доме одного из своих собственных сыновей, где пожелает. Её собственные сыновья должны её кормить, а она должна работать для них. Но если один из сыновей её мужа принял её, тот, кто её принял, будет её кормить, а её собственные сыновья не обязаны её кормить». Драйвер и Майлз, Ассирийские законы, стр. 415. Стоит отметить, что вдовствующая мать в обмен на содержание должна «работать» на сыновей — предположительно, заботиться о доме и ткать.

Древняя семитская традиция обсуждается у Драйвера-Майлза, Вавилонские законы, I, стр. 321. Примеры см.: 2Цар. 16:21—22 и 3Цар. 2:21—22.

идти, куда пожелает»[53]. Эти законы воплощали представление о том, что брак как договор касается не конкретной пары, а прав мужчин из одной семьи на женщин из другой.

Данное представление лежит в основе еврейского обычая левирата. Л. М. Эпштейн объясняет, на чём он основывается:

> Семья заплатила за неё [вдову сына] — значит, она стала собственностью семьи. … Собственности семьи … нельзя было лежать без дела… Женщине… которая была куплена, за которую было заплачено, которая способна быть женой и приносить потомство, нельзя было быть без мужа…[54]

Если погибший мужчина не оставил сына, а вдова рожала сына в браке с другим родственником, то этот сын считался сыном погибшего мужа. Поскольку статус женщины без хозяина и опекуна был сомнителен, если вообще возможен, левират также обеспечивал бездетную вдову «защитой, заботой и содержанием… социальными преимуществами, которые она получала, продолжая находиться в семье мужа»[55]. Изучение истоков сложного развития левирата, закреплённого в Библии и вошедшего в еврейские традиции, выходит за рамки нашего исследования. Однако следует отметить, что он вновь подтверждает «классовое» расслоение среди женщин — мать сыновей больше защищена и имеет больше привилегий, чем мать дочерей или бездетная женщина. Женщины обретали более высокий статус не только благодаря половой функции, но и благодаря репродуктивной.

Законы, касающиеся выкидышей и абортов, помогут нам далее углубиться в связи между полом и классом. Согласно месопотамским законам, наказание зависело от положения жертвы; то есть, в отношении женщин — от класса мужчины, который имел права собственности на жертву. Так, Законы Хаммурапи предписывали: за удар, который вызвал выкидыш у дочери

---

[53] Среднеассирийские законы, § 30, 31. Драйвер-Майлз, стр. 399—401.

Среднеассирийские законы, § 30, 33: «Если женщина ещё живёт в доме своего отца, а муж её умер, но у неё есть сыновья, она может жить в одном из их домов, где пожелает. Если же у неё нет сыновей, её свёкор может отдать её тому из своих сыновей, кому пожелает, ... либо, если он (этот сын?) пожелает, он может отдать её в жёны её свёкру. Если и её муж и её свёкор умерли, и сыновей у неё нет, то она — вдова, она может идти, куда пожелает» (Ассирийские законы, стр. 401). Важно отметить, что настоящий закон применим только к определённой группе вдов, а именно к тем, кто, несмотря на замужество, продолжают проживать в доме отца. Обычно это относится только к девочкам-невестам. В данном случае и её отец, и отец её мужа имеют право отдать её в жёны брату покойного жениха (по обычаю левирата). Сапоретти обсуждает положение вдовы в ассирийском обществе, уделяя некоторое внимание исключительным случаям вдов-алматту — свободных женщин, у которых не было сыновей (или были, но несовершеннолетние), и отец мужа которых тоже умер; таким образом, на женщину не распространялась ничья власть. Такая женщина могла сожительствовать с мужчиной, владея собственным имуществом, и со временем могла стать законной женой. Также она могла считаться главой домохозяйства. Сапоретти подчёркивает, что такие женщины встречались исключительно редко, и их положение резко контрастировало с общим униженным положением вдов в обществах Древнего Ближнего Востока. Сапоретти, "The Status of Women…", стр. 17—20.

[54] Льюис М. Эпштейн, Marriage Laws in the Bible and the Talmud (Кембридж, штат Массачусетс, 1942 г.), стр. 77.

[55] Там же, стр. 79.

патриция, полагается штраф в десять сиклей; за выкидыш у дочери плебея — пять сиклей. Если в результате дочь умерла, в первом случае в наказание полагается убить дочь напавшего; во втором — заплатить штраф. Вновь, согласно принципу *lex talionis*, или «око за око», вместо нападавшего казнят его дочь (Законы Хаммурапи, § 209—214)[56].

Ассирийские законы описывают более разнообразный набор случаев. Среднеассирийские законы, § 50, требуют, чтобы с женой человека, из-за действий которого у замужней женщины произошёл выкидыш, обошлись так же: «за её плод он должен возместить жизнь за жизнь». Если в результате удара беременная умрёт, то и этого мужчину следует убить. Этот принцип применяется в любом случае, неважно, пострадала ли «достойная» женщина или проституированная. Стоит упомянуть и два следующих положения: первое гласит, что если у мужа жертвы нет сыновей (а удар спровоцировал у жены выкидыш), напавшего следует убить, а второй — что «если её плод — девочка, он должен возместить жизнь за жизнь»[57].

Сравнивая два свода законов — Законы Хаммурапи и Среднеассирийские законы — можно отметить, что наказание за смерть беременной женщины стало суровее: согласно Среднеассирийским законам, напавший должен быть убит, в то время как по Законам Хаммурапи убивали его дочь. Очевидно, классовое разделение между жертвами в более позднем своде законов выражено сильнее, чем в более раннем. В одном особенном случае — в случае выкидыша у женщины из патрициев — преступление из разряда гражданского правонарушения переходит в разряд государственного. С нарушителя взимают большой денежный штраф, дают ему 50 палочных ударов, а также заставляют месяц «выполнять царскую работу» (Среднеассирийские законы, § 21). По-видимому, потеря потенциального наследника знатной семьи считалась преступлением против общественного порядка и требовала

---

[56] Законы Хаммурапи, § 209—214. Драйвер-Майлз, Вавилонские законы, II, стр. 79. Комментарий: I, стр. 413—16. Авторы отмечают, что эти законы отражают классовые различия между женщинами, и что получать компенсацию «за потерю нерождённой ребёнки… должен муж или хозяин» (стр. 415).

[57] Упомянутые Среднеассирийские законы:

Среднеассирийский закон, § 21: «Если человек ударил дочь человека и тем причинил ей выкидыш, и его в том клятвенно обвинили и уличили, он должен уплатить 2 таланта и 30 мин олова, ему должно дать 50 палочных ударов, и в течение месяца он будет выполнять царскую работу», Драйвер-Майлз, Ассирийские законы, стр. 393.

Среднеассирийский закон, § 50, процитирован в тексте, Ассирийские законы, стр. 419.

Среднеассирийский закон, § 51: «Если человек ударил женщину, которая не выращивает детей, и причинил ей выкидыш, наказание таково: 2 мины олова он должен отдать», Ассирийские законы, стр. 421.

Среднеассирийский закон, § 52: «Если человек ударил проститутку, и причинил ей выкидыш, должно нанести ему удар за удар, и он должен возместить жизнь за жизнь», Ассирийские законы, стр. 421.

Каждая из статей относится к отдельному классу женщин: § 21 — к женщине из патрициев, § 50 — к жене плебея, § 51 — к женщине, которая не выращивает детинь по состоянию здоровья или потому, что продала их; считается, что она испытала не такое тяжёлое горе, как другие женщины; § 52 — к проституированной женщине. В её случае детини считаются большой ценностью, поскольку их можно было бы вырастить и продать или отдать в проституцию, и они помогали бы обеспечивать мать, у которой нет добытчиков-мужчин. Комментарии: Ассирийские законы, стр. 106—15.

сурового публичного наказания[58]. Что касается выкидышей у женщин низшего класса, классовые различия ярко выражены в размере штрафов, однако за смерть женщины нападавший в любом случае приговаривается к смерти. Этот факт может отражать развитие правового понимания разницы между преступлением высшей тяжести и менее серьёзным правонарушением.

Хеттские законы в этом отношении более просты и не изобилуют деталями. Если по вине мужчины у женщины случается выкидыш, то он обязан выплатить штраф в зависимости от срока плода. Штраф за рабыню в том же случае составляет половину от штрафа за свободную женщину (Хеттские законы, §17 и 18)[59]. Также в Хеттских законах есть несколько подобных статей, в которых говорится о меньших штрафах за выкидыш у коровы или кобылы (Хеттские законы, § 77А). Становится ясно, что дело в правовом регулировании вопросов собственности, а вовсе не в беспокойстве о травме, причинённой живой человеке — беременной женщине.

Еврейские законы сочетают некоторые свойства вавилонских законов. С мужчины, по чьей вине у женщины случился выкидыш, закон предписывает «…взять … пеню, какую наложит на него муж той женщины, и он должен заплатить оную при посредниках; а если будет вред, то отдай душу за душу, глаз за глаз…»[60]. В основе всех этих законов лежит понимание сути преступления как того, что муж лишается сына, а, в случае смерти жены, её возможности в будущем родить ему детинь[61].

Политическая природа этих положений наиболее ярко выражена в § 53 Среднеассирийских законов; в Законах Хаммурапи аналогичных положений нет. Если женщина самовольно причинила себе выкидыш,

---

[58] Текст закона см. в сноске 57, Среднеассирийские законы, § 21 ранее, Драйвер и Майлз, Ассирийские законы, стр. 108: «…в этом случае нападение в некоторой степени считалось преступлением против государства…»

[59] Хеттские законы, § 17 (ранний вариант): «Если по чьей-либо вине свободная женщина родит прежде времени и если это случится на 10 месяце беременности, то виновный должен дать 10 сиклей серебра; если же это случится на 5 месяце беременности, он должен дать 5 сиклей серебра, и он отвечает своим домом».

Хеттские законы, § 17 (позднейший вариант): «Если по чьей-либо вине свободная женщина родит прежде времени, то виновный должен дать 20 сиклей серебра».

Хеттские законы, § 18 (ранний вариант): «Если по чьей-либо вине рабыня родит прежде времени, то если это случится на 10 месяце беременности, виновный должен дать 5 сиклей серебра».

Хеттские законы, § 18 (позднейший вариант): «Если по чьей-либо вине рабыня родит прежде времени, то виновный должен дать 10 сиклей серебра».

Альбрехт Гётце (перев.) у Притчарда, Ancient Near Eastern Texts, стр. 190.

[60] Исх. 21:22.

[61] Именно поэтому, согласно принципу lex talionis, жена или дочь преступника должны пострадать так же, и поэтому в еврейских законах применяется тот же принцип, если страдают репродуктивные возможности матери.

> … и её в том клятвенно обвинили и уличили, должно посадить её на кол и не хоронить. … Если эту женщину, когда она выкидывала, скрыли и не сказали царю… [табличка обрывается][62].

В первую очередь бросается в глаза, что самовольный выкидыш относится к разряду государственных преступлений, о которых необходимо сообщать царю (суду). Посажение на кол и запрет хоронить тело — это самые суровые наказания, которые только может назначить среднеассирийская правовая система; это публичные наказания за особо тяжкие преступления. Почему самовольный выкидыш считается преступлением, равным по тяжести государственной измене или покушению на жизнь царя? Драйвер и Майлз, авторитетные толкователи Среднеассирийских законов, заявляют:

> …кажется непоследовательным разрешать бросать нежеланных детинь, при этом карая за аборт самым суровым наказанием. В случае если аборт совершала замужняя мать, это можно объяснить с той точки зрения, что бросить ребёнку имел право отец, а мать не имела права своими действиями лишать его выбора: оставить в живых ребёнку или же бросить[63].

Драйвер и Майлз продолжают: «Возможно, причина в том, … что своим преступлением женщина проливала священную кровь семьи и таким образом навлекала гнев небес не только на себя, но на всё сообщество»[64]. Я считаю, что данную поправку в законе необходимо рассматривать в контексте нескольких других поправок, касающихся контроля половой жизни женщин. Жестокое наказание за аборт связано с важностью, которой Среднеассирийские законы наделили взаимосвязь между властью царя (государства) и властью отца семейства над женой и детинями. Таким образом, право отца, закреплённое обычаем, даровать жизнь или обрекать на смерть новорождённых детинь (а на деле — новорождённых девочек), в контексте Среднеассирийских законов приравнивается к поддержанию общественного порядка. Поэтому, если жена присваивает это право себе, её преступление по степени тяжести приравнивается к измене государству или покушению на царя.

Итак, мы увидели, как за рассмотренный нами период в тысячелетие патриархальное доминирование перешло из частной сферы в сферу общественного права. Контроль над половой жизнью женщины, который ранее осуществляли мужья или главы семейств, перешёл в юрисдикцию законов государства. В этом он, разумеется, последовал общей тенденции на

---

[62] Среднеассирийские законы, § 53. Драйвер-Майлз, Ассирийские законы, стр. 421, Комментарий: Ассирийские законы, стр. 115—17.

[63] Там же, стр. 116.

[64] Там же, стр. 117.

усиление государственной власти и укрепление института общественного права.

Патриархальная семья, прежде целиком закреплённая в Законах Хаммурапи, в смысле смешения патернализма и неоспоримой власти отражала состояние древнего государства. Однако для полного понимания природы системы пола и гендера, в которой мы живём до сих пор, важнее всего понять обратную процесса: древнее государство со времён зарождения осознавало свою зависимость от патриархальной семьи и приравнивало её надлежащее функционирование к общественному порядку в целом. Представление патриархальной семьи как ячейки, базовой единицы здорового общества впервые было выражено в месопотамских законах. Это представление постоянно подкреплялось и идеологически, и практически на протяжении более чем трёх тысячелетий. Понять, что оно царит до сих пор, просто — достаточно взглянуть, как оно всплыло на поверхность в ходе кампании против Поправки о равных правах в современной Америке.

Во втором тысячелетии до н. э. формирование классов произошло таким образом, что экономическое положение и сексуализированные услуги для женщин оказались неразрывно связаны. Так, классовое положение женщины с самого начала стало определяться иначе, чем классовое положение мужчины. Структурные перемены уже привели к растущему разделению между женщинами высших и низших классов. Закону оставалось только зафиксировать это разделение. Это мы и наблюдаем в Среднеассирийских законах; также они представляют собой самое властное выражение заинтересованности государства в регулировании половой жизни женщины — это § 40, который предписывает, как должна выглядеть женщина, появляясь в обществе. Данный закон по сути разделил женщин на определённые классы согласно их половому поведению; его мы обсудим в следующей главе. Для этого нам необходимо будет слегка отклониться от основной темы и изучить, как возникла проституция, которая предшествовала этому закону.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Покрывание женщины

«Явление проституции, известной также как древнейшая профессия, можно проследить на протяжении всей задокументированной истории»[1]. Так считают некоторые экспертки, так принято думать; так проституция представляется как якобы естественное следствие социальной формации человечества и не требует объяснений.

Другие экспертки с этим не согласны. «Новая Британская энциклопедия» сообщает: «Проституция, насколько известно, была свойственна не всем культурам. В обществах, где царили более свободные половые нравы, она встречалась редко, поскольку в ней не было нужды, а в других обществах в основном запрещалась»[2].

Немецкий врач Иван Блох смотрит на историю проституции свысока и заявляет, что она возникла как побочный продукт регулирования половой жизни: «И вот всюду, где ригоризм принудительного брака ограничивал и подавлял эту свободу половых отношений, эту потребность “перебеситься”, появляется проституция, как её плохой суррогат»[3]. Без сомнения, это так, однако это не объясняет, в каких условиях возникает проституция и проходит процесс её становления в обществе. Также здесь упускается коммерческая сторона проституции; учёный воспринимает её просто как форму полового взаимодействия по согласию сторон. Блох принимает за данность «естественную» половую распущенность, которая затем вытесняется разнообразными формами организованного брака. Эта теория была разработана в девятнадцатом веке и расширена И. Я. Бахофеном и

---

[1] «Американская энциклопедия» (Данбери, штат Коннектикут, 1979 г.), том 22, стр. 169.

[2] «Новая Британская энциклопедия» (Чикаго, 1979 г.), том 15, стр. 76.

[3] Иван Блох, «История проституции», том 1 (Берлин, 1912 г.), стр. 70—71. Перевод цитаты — Герда Лернер.

американским этнологом Льюисом Генри Морганом; она легла в основу теорий Фридриха Энгельса, которые оказали влияние на множество современных теорий феминизма:

> … гетеризм ведёт своё происхождение непосредственно от группового брака, от той жертвы, ценой которой женщины, отдаваясь посторонним, покупали себе право на целомудрие. Отдаваться за деньги было первоначально религиозным актом; это происходило в храме богини любви, и деньги шли в первое время в сокровищницу храма. … У других народов гетеризм ведёт своё происхождение от предоставлявшейся девушкам до брака половой свободы… С возникновением имущественного неравенства… наряду с рабским трудом спорадически появляется и наёмный труд и одновременно как необходимый его спутник профессиональная проституция свободных женщин наряду с принуждением рабынь отдаваться мужчинам. … Гетеризм — это такой же общественный институт, как и всякий другой; он обеспечивает дальнейшее существование старой половой свободы — в пользу мужчин[4].

Спустя несколько страниц Энгельс называет проституцию «дополнением» моногамии и предсказывает, что она исчезнет «вместе с превращением средств производства в общественную собственность»[5]. Даже если опустить явное викторианское предубеждение Энгельса о том, что женщины страстно желают осуществить своё «право на целомудрие», важно отметить: он видит истоки проституции и в меняющемся отношении к сексуальности, и в определённых религиозных убеждениях, а также утверждает, что перемены в экономических и социальных условиях во времена становления частной собственности и рабовладения повлияли на половые отношения. Сколько бы недостатков и ошибок в научном обосновании мы ни нашли у Энгельса, он стал первым учёным, который указал на наличие этих связей и увидел взаимосвязь между общественными и половыми отношениями. Он сформулировал аналогию между сосуществованием наёмного и рабского труда и сосуществованием «профессиональной проституции свободных женщин наряду с принуждением рабынь отдаваться мужчинам»; так он подтолкнул нас к переопределению понятия класса в отношении мужчин и женщин. Сам он, к сожалению, в последующих работах закрыл на это глаза.

Для понимания исторического развития проституции необходимо последовать за Энгельсом и изучить отношение проституции к регулированию половой жизни всех женщин в древних государствах, а также её отношение к порабощению женщин. Однако сначала нужно разобраться с самым распространённым и общепринятым объяснением явления проституции, а

---

[4] Фридрих Энгельс, «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (Нью-Йорк, 1970 г.), стр. 129—30. Отсылка к храмовой проституции у Энгельса обусловлена принятием на веру свидетельств Геродота. См. стр. 129.

[5] Там же, стр. 138—39.

именно с убеждением, что она развилась из так называемой «храмовой проституции».

К сожалению, большинство учёных используют этот термин для описания множества различных типов поведения и деятельности, а также для обозначения как минимум двух форм организованной проституции, которые возникли в древних государствах — религиозной и коммерческой. К примеру, нам говорят, что в месопотамском обществе (а также в других) священная проституция, которая была свойственна древним культам плодородия и поклонению богиням, привела к развитию коммерческой проституции[6].

Это по меньшей мере сомнительно. Термином «священная проституция» учёные называют любые формы половых практик, связанные с храмовым служением, и это мешает понять, что эти практики значили для современниц. Поэтому я буду различать термины «обрядовые половые практики» и «проституция»; под последней я буду понимать исключительно коммерческую проституцию.

Обрядовые половые практики, в которых участвовали и женщины, и мужчины, уходят корнями в неолит и историю различных культов Богини-Матери, или так называемой Великой Богини и множества её воплощений[7]. Археологические свидетельства существования женских фигурок с акцентированными грудями, бёдрами и ягодицами в изобилии встречаются на всей территории Европы, Средиземноморья и Восточной Азии. Во многих регионах такие фигурки были найдены, предположительно, в святилищах, однако понять, как эти фигурки использовались, или как им поклонялись, не представляется возможным. Этого мы никогда не узнаем.

В то же время у нас есть достаточные исторически подтверждённые свидетельства: языковые, литературные, графические и правовые — которые позволяют реконструировать то, как народ поклонялся богиням, а также как жили и чем занимались жрицы Древней Месопотамии в Нововавилонский период.

В Древней Вавилонии верили, что богини и боги по-настоящему живут в храмах, а не просто представлены там символически. Все служительницы и служители храма: жрицы и жрецы разных рангов, ремесленницы и ремесленники, работницы и работники, рабыни и рабы — трудились,

---

[6] «Новая Британская энциклопедия», том 25, стр. 76; «Американская энциклопедия», том 22, стр. 672—74; «Энциклопедия социальных наук», том 13 (Нью-Йорк, 1934 г.), стр. 553; Верн и Бонни Буллоу, The History of Prostitution: An Illustrated Social History (Нью-Йорк, 1978 г.), стр. 19—20; Блох, «История проституции», том 1, стр. 70—71; Ф. Энрикеш, Prostitution and Society (Лондон, 1962 г.), гл. 1; Уильям Сэнджер, A History of Prostitution (Нью-Йорк, 1858 г.), стр. 40—41; Джоффри Мэй, "Prostitution", Encyclopedia of the Social Sciences, том 13, стр. 553—59; Макс Эберт, Reallexicon der Vorgeschichte, том 5 (Берлин, 1926 г,), стр. 323; Эрих Эбелинг и Бруно Майсснер, Reallexicon der Assyriologie (Берлин, 1971 г.); статья "Geschlechtsmoral", статья "Hierodulen", том 4, стр. 223, 391—93.

[7] Мария Альсейкайте Гимбутас, Goddesses and Gods of Old Europe (Беркли, 1982 г.); Эдвин. О. Джеймс, The Cult of the Mother Goddess: An Archaeological and Documentary Study (Лондон, 1959 г.). Подробное обсуждение темы см. в Главе девятой.

заботились о богине или боге и кормили её или его точно так же, как кормили и заботились бы о царице или царе. Каждый день они приготовляли и подавали богине или богу пищу, застилали их постель, развлекали их музыкой. Для народа, который считал плодородие священным и необходимым для выживания, забота о богине или боге иногда заключалась и в предоставлении ей или ему сексуализированных услуг[8]. Так, возник отдельный класс женщин, занимающихся храмовой проституцией. По-видимому, стало считаться, что половая активность от имени и в честь богини или бога приносит пользу народу и потому священна. Конкретные практики отличались от богини к богине, от региона к региону и от эпохи к эпохе. Также, в особенности в поздний период, в храмах или возле них процветала коммерческая проституция. И вновь современные исследовательницы смешивают эти явления, считая их все проституцией и называя «иеродулами» (храмовыми проституированными женщинами) всех женщин без разбора, вовлечённых как в обрядовую, так и в коммерческую половую активность[9]. Лишь с 1956 года, когда был опубликован первый том Чикагского ассирийского словаря, стало возможно точнее использовать термины и различать, как и вавилонянки и вавилонцы, разных служительниц храмов.

В старовавилонский период дочери царей и правителей становились верховными жрицами Бога Луны или богини Иштар. Жрицы *эн* или *энту* занимали такое же положение, что и верховные жрецы. Они одевались по-особенному, носили головной убор с загнутыми полями, одеяния в складку, украшения, ходили с посохом — то есть носили те же одеяния и регалии, что и правитель. Жрицы проживали в священном храме, управляли его хозяйством и делами, проводили обряды и церемонии и обычно не выходили замуж. У древних шумеров похожую роль исполняла жрица *нин-дингир*. Ассириологини считают, что именно женщины этого положения принимали участие в ежегодном ритуале священного брака, выступая как олицетворение богини.

В основе ритуала священного брака лежит вера в то, что плодородие земли и чадородие народа зависит от чествования половой силы богини плодородия. Вероятно, этот обряд изначально возник в шумерском городе Урук, где поклонялись богине Инанне, до 3000 до н. э. Священный брак заключался между богиней Инанной и либо верховным жрецом, который представлял бога, либо царём, который ассоциировался с богом Думузи[10]. В одном характерном стихотворении совокупление инициирует сама богиня,

---

[8] А. Лео Оппенгейм, Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization (Чикаго, 1964 г.), стр. 187—92.

[9] Верн Л. Буллоу, "Attitudes Toward Deviant Sex in Ancient Mesopotamia", у Верна Л. Буллоу, Sex, Society and History (Нью-Йорк, 1976 г.), стр. 17—36, делает то же наблюдение (стр. 22—23).

[10] Обсуждение ритуала священного брака, см.: Сэмюэл Ноа Крамер, The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer (Блумингтон, 1969 г.), стр. 59; Торкильд Якобсен, Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture, под ред. Уильяма Л. Морана (Кембридж, штат Массачусетс, 1970 г.); Джудит Оксхорн, The Female Experience and the Nature of the Divine (Блумингтон, 1981 г.), стр. 124. Также У. Г. Ламберт, "Morals in Ancient Mesopotamia", Vooraziatisch Egypt Genootschap, "Ex Oriente Lux", faarbericht, выпуск 15 (1957—58 г.), 195.

выражая стремление соединиться с возлюбленным. После совокупления земля расцветает:

И поднялись вокруг него травы,
И поднялись вокруг него колосья,
И обильно зацвели вокруг него сады.

Богиня, довольная и счастливая, обещает благословить дом её мужа, пастуха или царя:

Муж мой, изобильные кладовые, святые хлева
Я, Инанна, сберегу для тебя,
Дом твоей жизни буду блюсти…[11]

Ежегодное символическое изображение этого мифического союза было народным празднованием и считалось необходимым для благополучия общины. Празднование было весёлым и отражало радость жизни, потому могло включать половые контакты между теми, кто в нём участвовал, как в храме, так и около него. Важно понять, что современницы считали этот ритуал священным, несущим мифическую ценность для благополучия сообщества, и потому относились к жрице и царю с благоговением и почитали их за исполнение этой «священной» обязанности.

Ритуал священного брака проводился в храмах разных богинь плодородия в течение почти двух тысяч лет. Юный бог-возлюбленный или сын богини был известен в разных языках как Таммуз, Аттис, Адонис, Баал и Осирис. В некоторых ритуалах священное соитие предварялось смертью юного бога, что символизировало сезон засухи или бесплодия. Он заканчивался только через воскрешение бога посредством соития с богиней. Именно богиня была властна вернуть ему жизнь, сделать его царём и наделить его силой, чтобы он мог давать земле плодородие. Стихи, мифы и скульптуры, связанные с ритуалом, наполнены образами сексуализированного характера и радостно прославляют темы плотской любви и плодородия. Ритуалы, подобные священному браку, также процветали в классической Греции и дохристианском Риме[12].

Хотя бóльшая часть данных о жрицах эн относится к старовавилонскому периоду, есть также множество свидетельств о жрицах нин-дингир, которые относятся к городам Ур и Гирсу периода Нововавилонского царства. В эпоху

[11] Обе цитаты: Крамер, Sacred Marriage Rite, стр. 59.

[12] Торкильд Якобсен, Toward the Image of Tammuz, стр. 73—101.

правления Хаммурапи (1792—1750 г. до н. э.) эти жрицы не обязаны были жить в затворничестве, однако их репутация тщательно оберегалась[13].

Следующими по положению за жрицами эн и нин-дингир следовали жрицы *надитум*. Слово «надитум» означает «бесплодная» — это вполне подтверждает свидетельство о том, что им нельзя было рожать детинь[14]. Мы многое знаем о жрицах надитум богов Шамаша и Мардука времён первой вавилонской династии. Жрицы происходили из высших слоёв общества: среди них были и дочери царей, но в основном — дочери высокопоставленных чиновников, писцов, врачей, жрецов. Жрицы-надитум бога Шамаша с юного возраста жили в затворничестве и не выходили замуж. Обитель, в которой они жили вместе со своими служанками и слугами, представляла собой комплекс отдельных строений на территории храма. Раскопки обнаружили, что в обители храма города Сиппар была библиотека, школа и кладбище[15]. В обители одновременно проживали до двухсот жриц, однако количество надитум после эпохи правления Хаммурапи стало постепенно сокращаться[16].

Женщины, которые становились надитум, посвящая свою жизнь богу, приносили в храмы богатое приданое. После смерти их приданое возвращалось в родную семью. Они могли совершать со своим приданым сделки, давать его в долг под проценты, а также могли покидать обитель для совершения различных подобных дел. Надитум продавали земли, рабынь и рабов, дома, брали и давали займы, передавали имущество в дар, распоряжались полями и скотом. Нам известны имена 185 писиц, которые служили в храме Сиппара[17]. С доходов своих сделок надитум регулярно делали божествам подношения на праздники. Так как они не имели права заводить детинь, они их часто удочеряли, чтобы те заботились о них в старости. В отличие от современниц, надитум могли завещать своё имущество наследницам — обычно своим родственницам, которые также служили жрицами.

---

[13] Мои утверждения о женщинах-служительницах культа в основном основываются на глубоком исследовании Йоханнеса Ренгера, "Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit", Журнал ассириологии и ближневосточной археологии, новая серия, том 24 (Берлин, 1967 г.) часть 1, стр. 110—88. Далее «Журнал ассириологии».

[14] г. Р. Драйвер и Дж. К. Майлз, The Babylonian Laws, 2 тома (Лондон: том 1, 1952 г.; том 2, 1955 г.). Далее «Вавилонские законы». Авторы считают, что надитум, хотя и не выходили замуж, возможно, не давали обет целомудрия, «поскольку вероятно, что в некоторых храмах, к примеру, в храмах Иштар, участвовали в священной проституции» (Вавилонские законы, I, стр. 366).

[15] Вавилонские законы, I, стр. 359.

[16] Самое подробное исследования жизни жриц: Ривка Харрис, Ancient Sippar: A Demographic Study of an Old-Babylonian City (1894—1595 B.C.) (Стамбул, 1975 г.). Данные о количестве жриц: стр. 304. Также см.: Ренгер, сноска 13 ранее, стр. 156—68. Ренгер, Драйвер и Майлз, а также Бенно Ландсбергер считают надиту жрицами, однако Харрис не находит свидетельств тому, что они исполняли религиозные функции. Она считает, что по положению они были как «невестки бога Шамаша и его невесты Айи». В этой роли они исполняли все традиционные обряды невестки. Харрис оценивает их функцию как «религиозную» в том смысле, что их жизни были посвящены служению богу. См. Харрис, стр. 308—9.

[17] Там же, стр. 285.

Жрицы-надитум бога Мардука не жили в затворничестве и имели право выходить замуж, однако им нельзя было рожать детинь. Именно этой группе женщин посвящены Законы Хаммурапи. Как мы уже изучили, надитум могла родить мужу детинь, дав ему в наложницы или в качестве второй жены рабыню или младшую служительницу храма, *шугетум*. Законы Хаммурапи подробно описывают права наследования таких детинь, что может говорить о значимости положения надитум в обществе. Также это может свидетельствовать о том, что во времена правления Хаммурапи их положение в обществе стало ненадёжным или каким-то образом изменилось. Последнее может объяснить § 110 Законов Хаммурапи, где говорится о смертной казни надитум, которая не проживает в обители, и которая вошла в корчму или сама открыла подобное питейное заведение. Если комментаторы правы, и под «корчмой» понимается бордель или постоялый двор, где занимаются проституцией, становится ясно, что закон запрещает жрице иметь даже малейшие связи с таким местом. Жрица должна не только добропорядочно жить, но и следить за безупречностью своей репутации[18]. Необходимость в существовании такого закона также может отражать распущенность религиозных служительниц и служителей. К тому же закон, как мы обсудим далее, отражает стремление законотворцев провести чёткую границу между достойной и недостойной женщиной.

Кульмашитум и *кадиштум* — это младшие жрицы; обычно в текстах они упоминаются вместе, и разница между ними не вполне ясна. Их права наследования приведены в § 181 Законов Хаммурапи; так, жрица имеет право на треть своей наследственной доли из имущества отца, если не получила приданого при поступлении в храм. Однако право пользования долей наследства сохранятся только при жизни; после смерти наследство принадлежит братьям[19]. Драйвер и Майлз делают вывод, что, раз наследство этих жриц переходит к братьям, значит, ожидалось, что у них не будет детинь. Кажется, это противоречит свидетельствам множества источников о том, что кадиштум нередко нанимали как кормилиц — то есть, следовательно, они сами рожали детинь. Возможно, они жили за пределами обители и выходили замуж, отслужив определённое время в храме. Или же они, находясь на храмовой службе, занимались проституцией. Если так, то тот факт, что богатые семьи нанимали их в качестве кормилиц, говорит о том, что к ним в

[18] Вавилонские законы, II, стр. 45. Комментарий: Вавилонские законы, I, стр. 205—6. Также это подтверждает, что современницы совершенно по-разному воспринимали и оценивали обрядовые половые практики, которые исполняли жрицы, и коммерческую проституцию. Комментарий Регнера: «Интересы государства, выраженные в правовой практике и Законах Хаммурапи, стремились обеспечить финансовую независимость надиту и гарантировать, что она не обратится к проституции по причине бедности. Также поэтому она проживала в обители-гагум». Ренгер, Журнал ассириологии, стр. 156. Перевод Герды Лернер.

[19] Вавилонские законы, II, стр. 73. Комментарий, Вавилонские законы, I, стр. 369—70. Авторы переводят кульмашитум как «иеродулу», а кадиштум — как «давшую обет».

обществе не испытывали презрения. Ещё больше осложняют понимание тексты, в которых саму богиню Иштар называют кадиштум[20].

Существует два «исторических» подтверждения половой активности в вавилонских храмах и в их пределах, и оба они непропорционально повлияли на современные взгляды исторической науки. Первое — это трактат греческого историка Геродота, датируемый пятым веком до н. э., где тот стремится описать религиозную проституцию в храме богини Милитты; второе — труд римского географа Страбона, написанный примерно четыреста лет спустя и подтверждающий слова, приведённые у Геродота. Вот что пишет Геродот:

> Каждая вавилонянка однажды в жизни должна садиться в святилище Афродиты (Милитты) и отдаваться [за деньги] чужестранцу. …. Сидящая здесь женщина не может возвратиться домой, пока какой-нибудь чужестранец не бросит ей в подол деньги и не соединится с ней за пределами священного участка. …. Плата может быть сколь угодно малой. … Девушка должна идти без отказа за первым человеком, кто бросил ей деньги. После соития, исполнив священный долг богине, она уходит домой и затем уже ни за какие деньги не овладеешь ею вторично. Красавицы и статные девушки скоро уходят домой, а безобразным приходится долго ждать, пока они смогут выполнить обычай. И действительно, иные должны оставаться в святилище даже по три-четыре года[21].

Подтверждение этой практики находится только у Страбона, и более нигде; также нет никаких «законов», которые бы регулировали или упоминали эту практику. Возможно, Геродот принял за обычай для каждой ассирийской девушки предложения проституированных женщин у храма. Другая история Геродота, которую ему рассказал вавилонский жрец, кажется, более исторична. В ней автор описывает высокую башню в храме бога Мардука, наверху которой в комнате с постелью помещается верховная жрица. К ней каждую ночь спускается бог. Эта история отчасти совпадает с историческими свидетельствами, которые датируются первым тысячелетием до н. э. и описывают, как царь Нововавилонского царства по имени Набу-наид сделал свою дочь верховной жрицей бога луны Сина. Он украсил дом, где она жила, богатым убранством мебелью, а вокруг возвёл высокую стену. Это соответствует историческим свидетельствам о том, в каких условиях жили некоторые верховные жрицы царских кровей, а также вере в то, что бог посещал их по ночам, а также каждую ночь съедал приготовленные для него

---

[20] Харрис, Ancient Sippar, стр. 327. Некоторые востоковедки не делают различия между этими должностями в храме, переводят их обе как «иеродул» и говорят, что эти служительницы участвовали в «священной проституции». Драйвер и Майлз подчёркивают, что ни за, ни против этой точки зрения свидетельств нет, однако существуют тексты, в которых саму богиню Иштар называют кадиштум. Вавилонские законы, I, стр. 369—70. Примеры разных переводов слова «кадишту» см. у Пауля Кошакера, Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapis, Königs von Babylon (Лейпциг, 1917 г.), стр. 189, сноска; Вавилонские законы, I, стр. 369.

[21] Геродот, «История» (перев. А. Д. Годли), «Лёбовская серия» (Кембридж, штат Массачусетс, 1920 г.), книга I, стр. 199.

кушанья. Геродот приводит эту историю как пример «храмовой проституции», и современные учёные, изучающие историю проституции, повторяют за ним, принимая его свидетельства как факты. Я же понимаю эту функцию жрицы как важный пример обрядовых половых практик, символических или реальных[22].

Из-за противоречащих друг другу интерпретаций исторических свидетельств о том, как женщины служили в храмах, сложно понять социальную роль этих женщин. Ранее чисто религиозная обрядовая функция могла извратиться под влиянием процветающей коммерческой проституции в пределах храма. Соитие с прихожанами храма во имя плодородия и половой силы богини, возможно, по обычаю награждалось пожертвованием в пользу храма. Прихожане храма постоянно делали подношения в виде пищи, масла, вина и ценностей, чтобы почтить божества и таким образом заручиться их расположением и помощью. Вполне вероятно, что этот обычай мог соблазнить некоторых служительниц и служителей храма присваивать эти дары, частично или полностью, себе. Также жрицы и жрецы, возможно, разрешали использовать рабынь или младших служанок храма в коммерческой проституции, чтобы обогатить храм, или поощряли эту практику. Таким образом, мы подходим к существованию ещё двух классов женщин, служащих в храме. Первая — *шекрету*, о которых шла речь в Законах Хаммурапи в контексте прав наследования. Ими становились женщины высшего класса, и они, скорее всего, жили в затворничестве. Драйвер и Майлз предполагают, что они могли быть не жрицами, а скорее управляющими, которые отвечали за женщин в гареме храма: «Её обязанности соответствуют обязанностям евнуха, управляющего дворцовым гаремом и оберегающего его»[23]. Есть мнения, что это был мужчина, одетый женщиной, или женщина, одетая мужчиной. Однако в Законах Хаммурапи о ней говорится как о женщине, о дочери своего отца, матери приёмной детини. Эта загадочная роль могла быть представлением раннего аспекта поклонения Богине-Матери, сосредоточенного на бисексуальности или гермафродитизме.

Наконец, существовал класс *харимту* — проституированных женщин, приписанных к храму. Возможно, они были дочерями рабынь и находились под контролем младших служительниц и служителей храма. Неясно, принадлежали эти женщины к гарему храма или нет. В текстах города Сиппар упоминаются одиннадцать таких женщин. Раз их было так мало, скорее всего, это были рабыни, принадлежавшие жрицам или жрецам. Заработок этих рабынь, как и всех других, принадлежал их владелицам и владельцам; те могли после отдавать эти деньги храму.

Самое позднее к середине первого тысячелетия до н. э. в храме и на его территориях осуществлялось два вида половой активности: обрядовые

---

[22] Вавилонские законы, I, стр. 361—62.

[23] Там же, стр. 368—69.

половые практики (элемент религиозных ритуалов) и коммерческая проституция. Храмы, как и церкви в Средневековье, служили центрами коммерции. Проституированные женщины и мужчины массово присутствовали у храмов, потому что там собирались их потенциальные покупатели. Между храмом и коммерческой проституцией, скорее всего, есть географическая связь. Причинно-следственную связь — а именно что коммерческая проституция развилась из храмовой — учёные принимают как должное, однако она гораздо менее очевидна, чем считалось ранее.

Чтобы изучить процесс развития проституции, можно обратиться и к языковым историческим свидетельствам. Шумерское слово «кар.кид», то есть «проституированная женщина», упоминается в одном из самых первых списков профессий в старовавилонский период, ок. 2400 г. до н. э. Оно следует сразу за «нам.луку», то есть «должность надитум», поэтому можно предположить, что оно связано с служением в храме. Интересно, что слово «кур-гарру», которое обозначает проституированного мужчину или артиста-трансвестита, приводится в том же списке, только в группе служащих, участвующих в увеселительных мероприятиях. Это соответствует практике, связанной с культом Иштар, согласно которой трансвеститы занимались метанием ножей. В том же списке приведены следующие женские профессии: врачея, писица, цирюльница, кухарка. Очевидно, что проституция принадлежит к старейшим профессиям; при этом нет никаких свидетельств тому, что она является старейшей среди них[24]. Проституированные женщины упоминаются в нескольких более поздних списках служащих средневавилонского периода. В списке седьмого века до н. э. наравне с трансвеститами приведено множество артисток; а также повитуха, сиделка, ведунья, кормилица и «седовласая старуха». Упомянуты и проституированные женщины — словами «кар.кид» и «харимту» (аккадское слово). Интересно, что среди двадцати пяти писцов в списке нет женщин, а среди врачей нет врачинь[25].

В самых ранних записях на глиняных табличках харимту связываются с корчмами. Есть даже такое предложение: «Я, Иштар, на крыльце корчмы — нежная харимту»[26]. Эти и другие свидетельства привели к тому, что Иштар стала ассоциироваться с корчмами, а также с ритуальной и коммерческой проституцией.

Существование различных профессий, связанных и с обрядовыми половыми практиками, и с коммерческой проституцией, не позволяет понять, как они воспринимались современницами. Попытаться разобраться нам может

---

[24] Old Babylonian Proto-Lu list, Б. Ландсбергер, Е. Рейнер, М. Сивил (ред.), Materials for the Sumerian Lexicon, том 12 (Рим, 1969 г.), стр. 58—59. Благодарю докторку Энн Д. Килмер (регионоведение, Ближний Восток, Калифорнийский университет в Беркли) за указание на эти списки и их перевод.

[25] Там же, Canonical Series lu-sha, стр. 104—5.

[26] Ассирийский словарь Института востоковедения Чикагского университета (Чикаго, 1968 г.), том 6, стр. 101—2.

помочь одно из старейших сохранившихся литературных произведений в мире, «Эпос о Гильгамеше». Произведение рассказывает о подвигах мифического бога и царя, который в действительности мог существовать в начале третьего тысячелетия до н. э.; оно существует в нескольких версиях, самая полная — на аккадском языке, которая основывается на ранней шумерской версии. Она написана на двенадцати глиняных табличках в начале второго тысячелетия до н. э. По сюжету неподобающее поведение героя рассердило его товарищей и богов:

> Днём и ночью буйствует плотью.
> …
> Матери Гильгамеш не оставит девы,
> Зачатой героем, суженой мужу![27]

Чтобы победить Гильгамеша, боги создают его «подобие» — дикаря Энкиду, который живёт в лесу в гармонии с животными: «[он] ни людей, ни мира не ведал». Однажды Энкиду обнаруживает охотник, и он убегает. Охотник спрашивает совета, как его усмирить, и Гильгамеш советует привести дикарю харимту. Он научил её, как поступить:

> Раскрыла Шамхат груди, свой срам обнажила,
> Не смущалась, приняла его дыханье,
> Распахнула одежду, и лёг он сверху,
> Наслажденье дала ему, дело женщин,
> И к ней он прильнул желанием страстным.

Энкиду неустанно познавал блудницу в течение шести дней и после этого обнаружил, что звери его боятся, «но стал он умней, разуменьем глубже». Блудница предлагает ему:

> Давай введу тебя в Урук ограждённый,
> К светлому дому, жилищу Ану,
> Где Гильгамеш совершенен силой
> И, словно тур, кажет мощь свою людям![28]

Энкиду соглашается и следует за блудницей к Гильгамешу, с которым впоследствии они становятся лучшими друзьями.

Таким образом, храмовая блудница не отвергается обществом, а, наоборот, выполняет почётную роль — по сути именно её избрали сделать из дикаря цивилизованного человека. Здесь подразумевается, что половая жизнь просвещает человека и угодна богам. Блудница делает «дело женщин»; так,

---

[27] «Эпос о Гильгамеше» у Джеймса Б. Притчарда, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (2-е издание, Принстон, 1955 г.), стр. 74.

[28] Все цитаты там же, стр. 74—75.

она не отдаляется от других женщин из-за своего занятия. Она обладает мудростью, которая усмирила дикаря. Именно блудница за руку приводит дикаря в цивилизованный город.

Согласно другому фрагменту, который был опубликован не так давно, позднее Энкиду сожалеет о том, что стал жить в цивилизации. Он проклинает охотника и харимту, которые лишили его свободной жизни в лоне природы. На харимту он обрушивает многословное проклятие:

…Прокляну великим проклятьем,
Чтобы скоро то проклятье тебя бы постигло:
Пусть ты не устроишь себе дома на радость,
…
Пусть не введёшь на посиделки девичьи,
…
Пустыри пускай тебе будут ночёвкой,
Тень стены обиталищем будет,
Отдыха пусть твои ноги не знают,
По щекам пусть бьют калека и пьяный…[29]

Смысл проклятия даёт понять, что жизнь харимту, которая спала с Гильгамешем, была проще и лучше, чем жизнь проституированной женщины, которая находила себе пристанище у городской стены и подвергалась насилию со стороны пьяных покупателей. Это подтверждает разницу между женщиной, вовлечённой в обрядовые половые практики, и женщиной в коммерческой проституции. Эта разница, скорее всего, была более выражена в ранний период, чем в поздний.

Вероятно, коммерческая проституция развилась напрямую из порабощения женщин, а также из формирования и становления классов. Завоевания в третьем тысячелетии до н. э. привели к порабощению и сексуализированной эксплуатации пленниц. Когда сформировался институт рабовладения, владельцы отдавали рабынь в проституцию; некоторые заводили коммерческие бордели, где использовали рабынь. Пленницы с лёгкостью подвергались частной сексуализированной эксплуатации, а царям и владыкам, которые часто узурпировали власть, нужно было подтверждать законность своего положения демонстрацией богатства через наличие и количество служанок и наложниц — это привело к образованию гаремов. Так они стали символом власти, который переняли аристократы, чиновники и богачи[30].

Ещё одним источником коммерческой проституции было обеднение землевладельцев и их растущие долги, взятые, чтобы пережить голод, и приводящие к долговому рабству. Дочерей и сыновей отдавали в долговое

---

[29] С. Дж. Гэдд, Some Contributions to the Gilgamesh Epic, Ирак, том 28, часть II (осень 1966 г.), цитата, стр. 108.

[30] Подробно см. в Главе шестой.

рабство или продавали другим семьям. Из этих практик легко могла развиться практика передачи в проституцию женщин семьи, чтобы они приносили главе семьи деньги. Женщины могли оказаться в проституции, если их продавали в рабство родители или решал так использовать муж. Или же они могли сами обратиться к проституции как к последней альтернативе рабства. Если женщине везло, она впоследствии могла улучшить своё положение и стать наложницей. К середине второго тысячелетия до н. э. проституция сложилась как институт; девушка из бедной семьи с большой вероятностью попадала в проституцию.

Контроль над половой жизнью женщин из обеспеченных семей становился сильнее, и целомудрие дочерей всё больше ценилось для уважаемой семьи. Таким образом, коммерческая проституция стала восприниматься как общественная необходимость, средство удовлетворения половых потребностей мужчин. Однако оставалось затруднение — как ясно и чётко различать достойных и недостойных женщин? Также, возможно, нужно было разобраться, как отвадить мужчин от общественных связей с женщинами, которые теперь считались «недостойными». Этим целям послужил § 40 Среднеассирийских законов.

Прежде чем перейти к анализу этого закона, важно понять, что ассирийское общество было более военизировано, чем вавилонское, и законы его были строже. Поэтому сложно оценить, насколько полно один этот закон отражает практики, принятые в других месопотамских обществах. В других сводах законов, которые дошли до наших дней, подобных положений нет, однако ассириологини обычно предполагают, что в данном регионе в течение примерно двух тысяч лет действовал общий круг правовых понятий. Прочие положения о контроле половой жизни женщины подобны положениям других сводов законов; Таким образом, можно предположить, что § 40 Среднеассирийских законов достаточно репрезентативен. Самое главное: практика покрывания, которую он предписывает, была настолько распространённой и длится столько тысячелетий вплоть до нашего века, что можно с уверенностью полагать — мы имеем дело с самым ранним известным

образцом подобного предписания, которое также практиковалось во многих других обществах[31].

§ 40 Среднеассирийских законов гласит:

> Женщины, будь то замужние, будь то вдовы (?), будь то ... выходя на улицу, пусть не держат своих голов незакрытыми. Дочери человека ... будь то покрывалом, будь то одеждой, будь то ... должны быть закрыты, пусть они не держат своих голов незакрытыми. ... не должны закрываться, но, когда они одни выходят на улицу, они должны быть закрытыми. Наложница, которая ходит по улице со своей госпожой, должна быть закрыта. Храмовая блудница, которая взята замуж, на улице должна быть закрыта, но та, которая не взята замуж, на улице должна быть с непокрытой головой, она не должна быть закрыта. Простая блудница не должна быть закрыта, её голова должна быть открыта. … [32]

Закон уточняет, что рабыня покрываться не должна. Покрывало, символ и признак замужней женщины, стало важной отличительной особенностью, и право покрываться стало привилегией. Однако список женщин, перечисленных в законе, вызывает интерес. Покрывало не призвано отличить свободную женщину от рабыни, а богачку от нищенки. Проституированные женщины и незамужние женщины, вовлечённые в храмовую проституцию, могут быть свободными, однако в контексте покрывания равняются с рабынями. Рабыня-наложница может покрыться, если идёт с госпожой, но даже свободная наложница не имеет права покрываться, когда идёт одна. Становится понятно, что разница между женщинами делается на основе полового поведения. Женщины, принадлежащие дому, сексуализированно обслуживающие одного мужчину и находящиеся под его защитой, считаются «достойными» и должны покрываться; женщины, не находящиеся под защитой и половым контролем одного мужчины, называются «публичными» и покрываться не могут.

Если бы закон лишь устанавливал эти правила, то считался бы переломным историческим моментом для женщин, представляя правовое

---

[31] Моё толкование Среднеассирийских законов основано на изучении всех дошедших до нас переводов сводов месопотамских законов. Для Среднеассирийских законов: "The Middle Assyrian Laws", Теофиль Дж. Мик (перев.) у Джеймса Б. Притчарда (ред.), Ancient Near Eastern Texts, 2-е изд.; Д. Д. Лакенбилл и Ф. В. Геерс (перев.) у Дж. М. Поуис Смита, The Origin and History of Hebrew Law (Чикаго, 1931 г.); г. Р. Драйвер и Дж. К. Майлз, The Assyrian Laws (Оксфорд, 1935 г.). Все текстовые цитаты: Драйвер-Майлз, Ассирийские законы. Деклассирование проституированной женщины в ассирийских законах отмечается в сноске Исаака Мендельсона в работе о рабстве. Он цитирует несколько юридических текстов в пример того, что проституция была на Древнем Ближнем Востоке сложившимся и признанным институтом. «Занятие было не самым почётным, однако занятые в проституции не считались опозоренными. Профессиональная проституированная была свободнорождённой независимой женщиной, и законы защищали её экономическое положение… Снижение общественного положения проституированной женщины до уровня рабыни в Ассирии и Нововавилонском царстве произошло из-за того, что в то время большинство проституированных составляли рабыни, которых владельцы отдавали в бордели или продавали отдельным покупателям», Исаак Мендельсон, Slavery in the Ancient Near East (Нью-Йорк, 1949 г.), сноска 57, стр. 131—32.

[32] Все цитаты ниже § 40 Среднеассирийских законов: по Притчарду, Ancient Near Eastern Texts, стр. 183.

разделение женщин по признаку половой активности. Однако закон на этом не останавливается и описывает наказания для нарушительниц:

> …Тот, кто увидел закрытой простую блудницу, должен её схватить, представить свидетелей и притащить её ко входу во дворец. Не должно забирать её украшений, но схвативший её может забрать её одежду. Ей должно дать 60 палочных ударов и облить её голову смолой.

Итак, относительная мелочь, пустяковое положение о морали внезапно становится равно серьёзному преступлению против государства. Закон предписывает найти свидетельниц и свидетелей, а виновницу привести во дворец, то есть на Суд. Украшения блудницы предписывается оставить при ней (возможно, потому, что это инструменты её дела), однако ей грозит суровое наказание. Оно символично: ей на голову выливают смолу — единственное «покрывало», на которое она в своём низком положении может претендовать. С практической точки зрения наказание лишало её возможности зарабатывать, поскольку, чтобы удалить смолу, ей нужно будет сбрить волосы, и, значит, на долгое время обезобразить себя.

Далее закон описывает наказание для рабыни, если она будет ходить покрытой: у неё отберут одежду, и отрежут ей уши. Мы можем лишь догадываться, в чём смысл разных наказаний для проституированной женщины и для рабыни. Отрезать уши — это менее строгое наказание, чем пятьдесят ударов палками? Или более строгое? Если так, то это отражение типичного месопотамского представления о том, что человека низшего положения должна получать более жестокое наказание? Если да, то значит ли это, что проституированная женщина стоит выше рабыни? Видимо, так.

Однако самой любопытной особенностью закона является наказание для человека (мужчины), который не заявит о нарушении правил покрывания:

> Но если человек увидел простую блудницу закрытой и отпустил её, не привёл её ко входу во дворец, этому человеку должно дать 50 палочных ударов, донёсший на него может забрать его одежду, ему должно проткнуть уши, пропустить через них верёвку и завязать её на его затылке, и в течение месяца он должен исполнять царскую работу.

Наказание для мужчины, который не заявил о покрытой рабыне, такое же, но дополнительно «донёсший на него» может забрать его одежду. Драйвер и Майлз поясняют, что соответствующих положений в вавилонских сводах законов нет. Они объясняют смысл протыкания ушей и пропускания через них верёвки: с ней человек выглядит, будто на нём надета узда, и из-за этого «так его, может быть, можно водить по улицам на всеобщее осмеяние»[33]. Они заключают, что закон:

---

[33] Драйвер и Майлз, Ассирийские законы, стр. 134.

> … призван отличить знатных и прочих достойных женщин от блудниц и рабынь. Кроме того, закон не предписывает наказания для достойной женщины, если она не будет покрыта, однако всеми средствами стремится предотвратить покрывание теми, кто не имеют на это права. … Покрывание является привилегией высших классов, и закон по той или иной причине стремится закрепить этот факт. Вероятно, это некое расширение влияния гарема, где женщина, живущая в затворничестве дома, должна быть покрыта и на людях[34].

Весьма проницательный вывод; однако авторы признают, что цель закона для них остаётся «неясна».

Мне же, наоборот, цель закона ясна предельно. Государство начало делать предписания о том, как женщинам следует одеваться, и придумало соответствующий закон, в котором требует привести нарушительницу в суд, найти свидетельниц и свидетелей, привлечь обвинителей. В отличие от других законов этого свода, преступление женщины, «покрывшейся не по праву» или «стремящейся сойти за достойную», предельно серьёзно, и закон требует непременного наказания, до такой степени, что жестоко карает любых мужчин, которые пожалеют нарушительницу или не обратят на её проступок внимания. Наказание публично — это удары палками, срывание одежды у всех на глазах, проведение по улицам. Таким образом, разделение женщин на достойных и недостойных стало государственным делом.

§ 40 Среднеассирийских законов закрепил иерархию среди женщин. На самом верху находится замужняя женщина и её незамужние дочери. Далее замужняя наложница, неважно, свободнорождённая, рабыня или женщина, вовлечённая в храмовую проституцию, — она стоит ниже, но всё ещё считается достойной. В самом низу находятся недостойные женщины: незамужняя женщина, вовлечённая в храмовую проституцию, проституированная женщина и рабыня.

В законе незамужняя женщина, вовлечённая в храмовую проституцию, по-видимому, кульмашитум и кадиштум, упоминается наравне с женщиной в коммерческой проституции, харимту и рабыней, вовлечённой в храмовую проституцию. Это ясно говорит о снижении статуса первых. Религиозная природа обрядовых половых практик больше не имеет значения, и женщины в храмовой проституции всё больше воспринимаются как женщины в проституции коммерческой.

Почему же закон более жесток к рабыням, чем к проституированным женщинам? Рабыни уже отличаются от свободных женщин: носят особую причёску и, возможно, имеют клеймо на лбу. Самая очевидная причина в том, что покрывало может скрыть эти признаки и позволить женщине «сойти» за свободную. Однако закон также стремится провести чёткую границу между простой рабыней и рабыней-наложницей. Если последняя сопровождает хозяйку (то есть первую жену хозяина), с ней полагается обращаться как с

[34] Там же.

достойной. В этом случае её рабское положение очевидно: из предыдущих цитат мы знаем, что рабыня идёт за хозяйкой, возможно, несёт её вещи или её кресло. Других рабынь семейства, не являющихся наложницами, на улице можно отличить по тому, что они не покрыты, и таким образом их клеймо оставлено на виду. Так § 40 Среднеассирийских законов немедленно наделяет рабыню-наложницу общественно признанным положением, отличным от положения обычной рабыни в доме. Это подтверждается другими общественными и правовыми практиками, которые отводят наложнице положение между рабыней и свободной женой.

Наказание распространялось в том числе на мужчин, которые недостаточно ревностно отслеживали и преследовали нарушительниц, и это также о многом говорит. Во-первых, это показывает, что насаждение закона шло с трудом. Если бы все мужчины или хотя бы бóльшая их часть добросовестно и охотно доносили на нарушительниц, наказывать мужчин, которые были не так активны, не пришлось бы. Может, мужчины не считали этот закон важным? Или мужчины низших классов считали, что закон представляешь лишь интересы мужчин высших классов, и потому не спешили сотрудничать?[35] Мы можем никогда не узнать ответов на эти вопросы, однако тот факт, что закон о покрывании встретил сопротивление, говорит, что с ним у тех, кто желали претворить его в жизнь, возникали проблемы (по крайней мере какое-то время). Очевидно, его сторонники считали его важным для интересов государства — то есть для богатых мужчин высшего класса, чиновников и, возможно, жрецов.

Вот что странно — как должен был мужчина понять, что идущая по улице женщина покрылась не по праву? Если допустить, что покрывало закрывало не только голову и лицо, но всё тело, отличить одну покрытую женщину от другой было бы очень сложно, если не невозможно[36]. Таким образом, предписание не могло распространяться на совершенно незнакомых мужчин и женщин. Скорее всего, он распространялся на женщин, шедших в сопровождении мужчин. Мужчина, идущий по улице с покрытой женщиной, предположительно знал о её социальном положении. Если она была покрыта не по праву, он мог понести за это ответственность по закону. Мужчина мог идти по улице с покрытой проституированной женщиной или рабыней… на первый взгляд кажется, что такой пример притянут за уши, однако тогда следует задуматься, для чего нужен закон, который это запрещает.

Но что если смысл закона в том, чтобы помешать мужчинам обыденно и публично взаимодействовать с проституированными женщинами и рабынями или даже запретить им это? Так понизится социальное положение этих

---

[35] У Притчарда слово «авилум» переводится как «господин», в других переводах — как «плебей» с пометкой, что оно также может означать и «патриция». Скорее всего, имеются в виду мужчины и высшего, и среднего класса, владеющие собственностью.

[36] В подразумеваемом допущении, что без покрывала любой мужчина понял бы, кто проституированная женщина, а кто достойная, можно не сомневаться.

женщин, а их деятельность будет ограничена чисто коммерческими сексуализированными услугами. Тяжесть подобных законов всегда неравномерно падала на проституированную женщину и на клиента. Проституированная женщина была обязана выходить на улицу непокрытой, и все сразу понимали, кто она такая; она сразу отделялась от достойных женщин. Также было сразу понятно, когда мужчина взаимодействовал с проституированной женщиной, а когда — с достойной.

Важно отметить, что § 40 Среднеассирийских законов предполагает наказание только для женщин низшего класса и для мужчин, которые не заявили на нарушительниц. Почему нет наказания для женщин, которые не донесли на нарушительницу закона о покрывании? В других случаях месопотамские законы возлагают на женщин полную ответственность за преступления. Предполагалось ли, что достойных женщин этот закон не коснётся, потому что в их интересах было помешать мужчинам своего класса взаимодействовать с женщинами низшего класса? Или закон представлял собой реакцию женщин и мужчин высшего класса против женщин и мужчин низшего класса, которые стремились стереть классовые различия между женщинами? Заинтересованность женщин высшего класса в этом законе нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Ясно то, что жестокость наказания и его публичный характер сделали вмешательство государства в частные вопросы морали основной чертой закона.

Для формирования классов необходимо, чтобы представительниц и представителей отдельных классов можно было различать внешне. Во всех обществах, где есть потребность в таких различиях, они есть: в одежде, в украшениях или их отсутствии и, в случае с порабощёнными, внешних маркерах их положения. Не так уж важно, является ли § 40 Среднеассирийских законов в действительности первым случаем этой практики в отношении женщин, или это просто самый ранний доступный нам исторический пример. Важно изучить, как классовые различия сформировались в отношении женщин, и понять, в чём их отличие от классового различия между мужчинами. Жена, наложница и дочь-девственница были покрыты — этот внешний признак сразу давал понять любому мужчине, что женщина находится под защитой другого. По сути женщина обозначалась как неприкосновенная. В противоположность этому непокрытая женщина была отмечена как не имеющая защиты и потому законная добыча любого мужчины. Традиция принудительной внешней маркировки воплощается на протяжении всей истории во множестве законов, которые помещают «недостойных женщин» в определённые районы или дома, отмеченные всем известными и очевидными знаками, или принуждают их регистрироваться у властей и носить с собой удостоверение, паспорт или билет. Беззащитная рабыня должна была отличаться от наложницы, и этот принцип повторяется в истории в разных видах. Один из них — обычай в США, принятый во времена рабства и позднее, чтобы белые и чёрные ели отдельно, исключая тех чёрных,

по которым можно было сразу понять, что они личные служанки и слуги белых. Так, чёрные няньки и воспитательницы могли появляться в местах для белых со своими подопечными, а чёрные камердинеры могли сопровождать своих хозяев.

Мужчины занимают место в классовой иерархии в зависимости от своего рода занятий или социального положения отца. Их классовое положение может выражаться во внешних признаках: одежде, месте жительства, украшениях или их отсутствии. Для женщин же, начиная с § 40 Среднеассирийских законов и далее, классовое положение зависит от отношений (или их отсутствия) с мужчиной, под чьей защитой они находятся, и от полового поведения. Основным классовым различием для женщин является разделение на «достойных», которые находятся под защитой своих мужчин, и «недостойных», которые ходят по улицам без мужской защиты и могут продавать свои услуги. Это различие отметило ограниченные классовые привилегии женщин высшего класса в смысле экономической и половой эксплуатации женщин низшего класса и разделило женщин подруга с подругой, что исторически воспрепятствовало объединению женщин разных классов и затруднило формирование феминистского сознания.

Законы Хаммурапи знаменуют начало становления патриархальной семьи как элемента государственной власти. Они отражают классовое общество, в котором положение женщины зависело от положения мужчины-главы семьи и его собственности. Жена обедневшего плебея, если положение её мужа менялось, могла вопреки собственной воле и независимо от поступков утратить статус достойной женщины и попасть в долговое рабство или проституцию. С другой стороны, половое поведение женщины, например супружеская неверность для замужней или потеря целомудрия для незамужней, могло понизить её положение так, как не могло понизить положение мужчины никакое половое поведение. Классовое положение женщины всегда определяется иначе, чем классовое положение равного ей мужчины, с тех времён и по сей день.

Со старовавилонского периода до времён, когда муж мог распоряжаться жизнью и смертью жены, нарушившей супружескую верность, значительные перемены произошли и во власти царей и правителей над жизнями женщин и мужчин. Во времена Хаммурапи глава патриархальной семьи был всё-таки ограничен во власти над женой родственными обязательствами перед мужчиной-главой её родной семьи. К эпохе Среднеассирийских законов его ограничивала в основном власть государства. Отец, вольный распоряжаться девственностью дочерей как ценной собственностью семьи, представляет власть такую же абсолютную, как власть царя. Детини, выращенные и воспитанные в такой власти, превратятся в послушных гражданок и граждан деспотической монархии. Власть царя покоилась на том, что мужчины были ему полностью починены и зависели от него так же, как им были подчинены

и как зависели от них их семьи. Древнее государство оформилось и развилось в форме патриархата.

Таким образом, иерархия и классовые привилегии были свойственны его природе. Проституированная женщина, которая появилась на улице покрытой, представляла такую же угрозу для общественного порядка, как мятежный солдат или раб. Девственность дочерей и моногамная супружеская верность жён стали важными чертами этого общественного порядка. Введя § 40 Среднеассирийских законов, государство взяло на себя контроль над половой жизнью женщины, который ранее принадлежал главам семей и родственных групп. С 1250 г. до н. э., от закона о покрывании до государственного контроля над противозачаточными средствами и абортами, контроль половой жизни женщины был и остаётся ключевым аспектом патриархальной власти.

Контроль половой жизни женщин лежит в основе формирования классов и является одной из опор, на которых держится государственная власть.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Богини

Мы увидели, как в обществах Месопотамии становление патриархата чётко обозначило границу между женщинами из разных классов, хотя развитие новых толкований гендера и связанных с ними традиций происходило неравномерно. Государство в процессе создания письменных сводов законов расширило имущественные права женщин высшего класса, в то же время урезав и в конечном итоге полностью уничтожив их половые права. Пожизненная зависимость женщин от отцов и мужей настолько твёрдо закрепилась в законах и обычаях, что стала считаться «естественной» и данной богом. Что касается женщин низшего класса, их рабочая сила служила либо родной семье, либо семье, владеющей услугами их родной семьи. Их половой и репродуктивный потенциал стал товаром: им обменивались, его арендовали или продавали в интересах мужчин семьи. Женщины всех классов традиционно были исключены из военных сил и, к началу первого тысячелетия до н. э., из системы формального образования, в такой степени, что такое исключение стало узаконенным.

Но даже тогда влиятельные женщины на влиятельных ролях продолжали жить в культовых обрядах, религиозных образах и символах. Между подчинением женщин в патриархальном обществе и снижением статуса богинь наблюдается существенный временной разрыв. Отслеживая перемены в положении богинь и богов на протяжении более тысячи лет, нельзя забывать, что власть богинь и их жриц в повседневной жизни и народных верованиях была велика даже после того, как богинь свергли. Примечательно, что в обществах, где женщины были подчинены в экономическом, образовательном и законодательном плане, духовная и сверхъестественная сила богинь оставалась активна и велика.

Мы имеем некоторое представление о том, какой была религия в жизни, из археологических находок, гимнов и молитв из храмов. В месопотамских обществах считалось, что для выживания сообщества необходимо кормить богинь и богов и служить им. Этим занимались служительницы и служители храмов. Для принятия важных государственных и личных решений, а также в период войны просили совета у прорицательницы или прорицателя. Страдающая от невзгод, болезни или неудач человека обращалась за помощью к богине или богу-хранителю своего дома и, если это не давало плодов, призывала любую или любого из бесчисленного множества богинь и богов, обладавших способностями, нужными для разрешения беды. Если мольба была обращена к богине, то больной было необходимо посредничество и услуга жрицы этой богини. Были, конечно, и мужчины-боги, которые покровительствовали больным, и этим богам обычно служили жрецы-мужчины.

Например, в Вавилонии больные смиренно входили в храм Иштар, полагая, что причина недуга — содеянный грех. Они приносили надлежащие дары: пищу, жертвенное молодое животное, масло и вино. Для богини Иштар список подношений дополнялся выполненными из драгоценного лазурита изображениями вульвы, символа её плодородия[1]. Страдающая падала ниц перед жрицей и произносила соответствующие гимны и молитвы. Типичные молитвы содержали следующие строки:

Величественная Иштар, властвующая над Вселенной,
Воинственная Иштар, создающая жизнь,
Идущая пред скотом, возлюбленная пастуха,
Ты милуешь бедствующих, страдающих ты милуешь.
Без тебя не будет половодья,
Река, что дарует жизнь, не спадёт.
Без тебя не откроется канал,
Река, из которой пьют воду,
Не пойдёт на убыль... Иштар, милосердная,
Услышь меня и помилуй[2].

Жительницы и жители Месопотамии при невзгодах и недугах падали ниц перед образом богини и её служительниц. В словах, подобных тому, как рабыня обращалась бы к хозяйке, они восхваляли и прославляли силы богини. В другом гимне Иштар называют «владычицей поля боя, свергающей горы»: «Величественная, львица среди богов, побеждающая злых божеств, сильнейшая среди правителей, что ведёт царей за поводок; ты, что открывает

---

[1] Упоминания подношений в виде вульвы приводятся у Эриха Эбелинга, Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion, Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft (E.V.) 23-й год (Лейпциг, 1918 г.), часть II, стр. 12 (перевод — Герда Лернер).

[2] Там же.

чрева женщин... Могущественная Иштар, как велика твоя сила!». Осыпая богиню хвалебными речами, просящие продолжали:

Куда ты обращаешь свой взор, мёртвые оживают, больные встают.
Потерянные, узрев твой лик, находят верный путь
Я обращаюсь к тебе, жалкая и смятенная,
Измученная болью рабыня твоя,
Будь милостивой и услышь меня!
Я ожидаю тебя, моя владычица, моя душа обращена к тебе,
Я умоляю тебя, облегчи моё бремя,
Освободи меня от вины моей, порока моего, греха моего,
Забудь проступки мои, прими мою просьбу![3]

Стоит отметить, что просящие считали богиню всемогущей. В символе вульвы богини, выполненной из драгоценного камня и предложенной в качестве подношения, они чествовали сакральность женской сексуальности и её таинственной дарующей жизнь силы, включающей в себя возможность исцелять. И в самих обращённых к богине молитвах просящие называли её властительницей поля боя, которая могущественнее царей, могущественнее других божеств. В мольбах, адресованных богам, их так же восхваляли и перечисляли их гиперболизированные способности. Здесь хочется отметить, что женщины и мужчины, читавшие такие молитвы, будучи в беде, должно быть, думали о женщинах так же, как и о мужчинах — как об обладательницах сверхъестественных сил и возможных посредницах между божествами и миром людским. Это представление довольно далеко от христианства, где в более позднее время людини молились Деве Марии, чтобы та заступилась за них перед Богом. Сила Девы Марии кроется в способности взывать к милости Божьей, и эта способность вытекает из её материнства и чуда непорочного зачатия. У самой Девы Марии нет никаких сил, и источник её способности просить о помиловании безоговорочно отделяет её от остальных женщин. Богиня Иштар и подобные ей богини обладали властью сами. Эта власть была подобна той, что имели мужчины — происходящей из военных захватов и способности навязывать свою волю божествам или влиять на них. При этом Иштар была женщиной и обладала такой же половой природой, как и обычная смертная. Нельзя не удивиться несоответствию между властью, которой обладали богини, и всё бо́льшим ужесточением социальных рамок в жизни большинства женщин Древней Месопотамии.

В ОТЛИЧИЕ ОТ ПЕРЕМЕН в социальном и экономическом положении женщин, которые получили лишь незначительное и разрозненное внимание в исследованиях Древней Месопотамии, переход от политеизма к монотеизму и

---

[3] Генрих Циммерн, "Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl", Der Alte Orient, 7-й год, выпуск 3 (Лейпциг, 1905 г.), цитаты: стр. 20—21.

сопутствующий перенос акцента с сильных богинь на единого Бога-мужчину стали предметом значительного числа работ. Эта тема освещалась с позиций теологии, археологии, антропологии и литературы. Исторические и художественные артефакты толковались с помощью средств соответствующей дисциплины; лингвистические и философские исследования также обогатили многообразие интерпретаций[4]. Благодаря Фрейду, Юнгу и Эриху Фромму ряд аналитических средств пополнили психиатрия и психология, сосредоточив внимание на мифах, символах и архетипах[5]. И недавно ряд учёных-феминисток разных направлений науки обсудили период и данную тему с ещё одной точки зрения, критикующей патриархальные допущения[6].

Такое богатство и разнообразие источников и интерпретаций невозможно рассмотреть и обсудить в рамках настоящей книги. По этой причине я остановлюсь, как и ранее, на нескольких критических вопросах и рассмотрю ряд моделей, которые, по моему мнению, отражают бóльшую закономерность.

С точки зрения методологии самый спорный вопрос — это взаимосвязь между изменениями в обществе и изменениями в религиозных верованиях и мифах. Археологини, искусствоведки и историкессы отмечают, документируют и наблюдают подобные перемены, однако с уверенностью назвать их причины и значения невозможно. Разные системы толкований дают разные ответы, ни один из которых не является удовлетворительным. В данном случае для меня самым важным кажется записать и рассмотреть исторические данные, а также предложить последовательное объяснение, которое, я признаю, является лишь предположением. Таким же предположением являются и другие толкования, в том числе толкования с точки зрения патриархальных традиций.

Я предполагаю, что религия Месопотамии отражала социальные условия в различных обществах и менялась в соответствии с ними. Идеи не возникают

---

[4] Уильям Фоксвелл Олбрайт, From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process (Балтимор, 1957 г.); Генри Франкфорт и соавт., Before Philosophy (Балтимор, 1963 г.); Джон Грей, Near Eastern Mythology (Лондон, 1969 г.); Джейн Эллен Харрисон, Mythology (Нью-Йорк, 1963 г.); Торкильд Якобсен, Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture (Кембридж, штат Массачусетс, 1970 г.); Уолтер Джейн, The Healing Gods of Ancient Civilizations (Нью-Хейвен, 1925 г.); Альфред Джеремиас, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur (Берлин, 1929 г.); Э. О. Джеймс, The Ancient Gods: The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean (Лондон, 1960 г.); Сэмюел Ноа Крамер, The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer (Блумингтон, 1969 г.); Сэмюел Ноа Крамер, Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C. (Нью-Йорк, 1961 г.); Теофиль Дж. Мик, Hebrew Origins (Нью-Йорк, 1960 г.); г. У. Ф, Саггс, The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel (Лондон, 1978 г.); Артур Унгнад, Die Religion der Babylonier und Assyrer (Йена, 1921); Гуго Винклер, Himmels und Weltenbild der Babylonier (Лейпциг, 1901).

[5] Зигмунд Фрейд, «Моисей и монотеизм: три очерка в полном психологическом сборнике трудов» (Лондон, 1963—74 г.), том. 23, стр. 1—137; Эрих Фромм, «Забытый язык. Введение в науку понимания снов, сказок и мифов» (Нью-Йорк, 1951 г.); Роберт Грейвс, «Белая богиня. Историческая грамматика поэтической мифологии» (Нью-Йорк, 1966 г.); Эрих Нойманн, «Великая Мать. Анализ архетипа» (Принстон, 1963 г.).

[6] Джудит Оксхорн, The Female Experience and the Nature of the Divine (Блумингтон, 1981 г.); Кэрол Окс, Behind the Sex of God (Бостон, 1977 г.); Пегги Ривз Сэндей, Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality (Кембридж, Англия, 1981 г.); Мерлин Стоун, When God Was a Woman (Нью-Йорк, 1976 г.).

из пустоты — они всегда отражают события и понятия общественного бытия. Таким образом, существование собрания божеств в «Эпосе о Гильгамеше» толкуется как указание на существование деревенских собраний в догосударственном месопотамском обществе. Точно так же, объяснение в шумерском мифе об Атрахасисе того, что божества создали людинь для того, чтобы те служили им и освобождали их от тяжёлого труда, можно рассматривать как отражение социальных условий в шумерских городах-государствах первой половины третьего тысячелетия до н. э., в которых значительное число людинь работало на ирригационных сооружениях и земледельческих угодьях под контролем храмов[7]. Связь между мифом и реальностью обычно не настолько прямолинейна, но можно предположить, что ни один народ не смог бы придумать собрание божеств, если бы он в какой-то момент не видел и не знал подобного учреждения на земле. Хотя мы не можем с уверенностью заявить, что определённые политические и экономические изменения «вызвали» перемены в религиозных верованиях и мифах, нельзя не заметить закономерности в том, как перемены в религиозных верованиях в ряде обществ следуют за изменениями в обществе или происходят одновременно с ними.

Моё утверждение состоит в том, что, как освоение пахотного земледелия, совпавшее с растущим милитаризмом, принесло значительные изменения в институт родства и в отношения между полами, так и развитие сильной царской власти и древних государств трансформировало религиозные верования и символы. Можно наблюдать следующую картину: сначала снижение статуса Матери-Богини, восхождение и позднее господство её супруга или сына, затем слияние последнего с богом-громовержцем и превращение в Бога-Творца, главенствующего в пантеоне богов и богинь. Где бы ни происходили эти изменения, сила созидания и плодородия переходила от Богини к Богу[8].

Антропологиня Пегги Ривз Сэндей предлагает интересные методологические предложения для толкования подобных изменений. Сэндей считает, что гендерный символизм в легендах о сотворении мира позволяет достоверно описать роли полов и половых идентичностей в данном обществе. «Формулируя, что было в начале, людини... заявляют о своих взаимоотношениях с природой и о том, что считают источником силы во вселенной»[9]. Сэндей изучила 112 мифов о создании мира и те общества, где они возникли, и обнаружила явные закономерности. Она также нашла чёткую

[7] Торкильд Якобсен, "Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia", Journal of Near Eastern Studies, том 2, номер 3 (июль 1943 г.), 162, 165; ряд примеров такого рода соответствия мифа и социальной реальности см. у Саггса, Encounter, стр. 167—68.

[8] Полное обсуждение и обзор см. у Эдвина О. Джеймса, The Cult of the Mother-Goddess: An Archaeological and Documentary Study (Лондон, 1959 г.), стр. 228—53.

[9] Сэндей, Female Power, стр. 57.

корреляцию между гендерами в легендах о сотворении мира и принятым укладом добычи пропитания и ухода за детинями:

> Где мужчины преследуют животных, отцы более отдалены от воспитания детей, а силу считают чем-то «за гранью человеческой власти». Когда преобладает собирательство... отцы ближе к воспитанию детей, а представление о силе созидания связано с символами женщины или супружеской пары[10].

Из 112 изученных Сэндей примеров в 50 % в мифе о создании мира упоминается бог-мужчина, в 32 % — божественная пара, а в 18 % — богиня-женщина. В обществах с богом-творцом 17 % отцов заботились о детинях, а 52 % участвовали в охоте; в обществах с божественной парой 34 % отцов ухаживали за детинями и 49 % принимали участие в охоте; в обществах с богиней-создательницей 63 % отцов заботилось о детинях и 28 % участвовали в охоте[11].

Если распространять выводы, полученные Сэндей в ходе изучения современных первобытных племён, на более ранний период, то следовало бы ожидать значительных экономических и социальных изменений приблизительно тогда же или раньше того времени, которому соответствуют первые находки, доказывающие изменения мифа о сотворении мира на территории Древнего Ближнего Востока[12]. Такие перемены, разумеется, происходили в ряде обществ во втором тысячелетии до н. э.

Я попытаюсь оценить эти перемены и затем проанализировать их значение, фокусируясь на главных метафорах и символах, через которые происходит толкование. Они так или иначе связаны с тремя основными вопросами, на которые должны отвечать все религии:

1) кто создаёт жизнь?
2) кто приносит зло в мир?
3) кто является посредницей между человечеством и сверхъестественным, или с кем же разговаривают божества?

Если подходить к этим вопросам через обсуждение перемен в основных метафорах, то следует искать следующие сдвиги в символах:

1) от вульвы богини к семени мужчины,
2) от древа жизни к древу познания,
3) от восславления священного брака к библейским заветам.

---

[10] Там же, стр. 73.

[11] Там же, стр. 61, 66.

[12] Против такого методологического скачка можно выдвинуть много возражений, особенно поскольку он подразумевает предположения об исторических причинах и следствиях, которые чрезвычайно трудно обосновать. Мы недостаточно знаем, если знаем хоть что-либо, о месопотамских практиках воспитания детинь, а тщательное прослеживание вариаций в охоте на крупную и мелкую дичь выходит за рамки настоящей книги. Тем не менее, выборка Сэндей предлагает кросс-культурные свидетельства сходных моделей изменений в мифах о сотворении мира в различных культурах и тем самым подтверждает мой тезис.

Повсеместность почитания Матери-Богини в новом каменном и в медном веке подтверждена археологическими данными. Мария Гимбутас заявляет, что на данный момент всего лишь в 3000 местах раскопок в юго-восточной Европе найдено примерно 30 000 миниатюрных скульптур из глины, мрамора, кости, меди и золота, и это подтверждает общее поклонение Матери-Богине. Гимбутас демонстрирует при помощи археологических доказательств, что культурные символы эпохи неолита дожили до 3 тысячелетия до н. э. на территории Эгейского региона и до 2 тысяч лет до н. э. на Крите[13]. Э. О. Джеймс говорит о культе плодородия, который «твёрдо установился в религии Древнего Ближнего Востока во время подъёма земледелия в цивилизациях неолита в пятом тысячелетии до н. э. и после него»[14].

Учёные сталкиваются с изобилием археологических находок, представляющих собой женские фигурки с подчёркнутой грудью, пупком и вульвой, обычно в приседе — распространённой позе при родах в этом регионе. Такие статуэтки находят в нижних слоях Чатал-Хююка, на уровне 7 тысячелетия до н. э., в виде беременной и рожающей богини. Её ноги раздвинуты, пупок и живот выставлены вперёд, а сама она окружена бычьими рогами и стилизованными бычьими головами, которые, вероятно, символизируют мужское репродуктивное начало. Похожие фигурки находили на раскопках в Окско-Донской равнине в Россия, в Ираке, Анатолии, в Ниневии, Иерихоне и Южной Месопотамии.

Джеймс, Гимбутас и другие однозначно заявляют, что подобные статуэтки являются доказательством культа плодородия. Такие предположения были строго раскритикованы на почве методологии. Как можно знать это наверняка при отсутствии подтверждения того, что значили эти фигурки для современниц? Как можно понять их контекст и быть уверенными, что мы правильно истолковали их символическое значение? Подобные статуэтки, например, были найдены в огромном количестве на территории древнего Израиля восьмого и седьмого веков до н. э — в то время, когда яхвизм уже прочно утвердился как основная религия. Очевидно, что нахождение таких фигурок не является достаточным основанием, чтобы утверждать о существовании повсеместного культа Матери-Богини. Похожий случай, демонстрирующий пределы выводов лишь на основе археологических доказательств, — это статуи Девы Марии в Средневековье. Если бы археологиня из будущего нашла тысячи таких скульптур в деревнях Европы, она могла бы серьёзно ошибиться, если по таким находкам сделала бы вывод о поклонении местных женскому божеству. С другой стороны, она, без сомнения, нашла бы и изображения Христа на кресте, что, вероятно, повлияло бы на её заключения. Поэтому отсутствие других образов в сравнимом

---

[13] Мария Гимбутас, Goddesses and Gods of Old Europe (Беркли, 1982 г.), стр. 18. См. также: Джеймс, Mother-Goddess, стр. 1—46. Стоун, When God Was a Woman, подробно обсуждает продолжительную историю поклонения Богине.

[14] Э. О. Джеймс, The Ancient Gods, стр. 47.

количестве в неолитических раскопках даёт право сделать вывод об особом, вероятно, религиозном значении этих фигурок. Их подобие, широкое распространение и стилизованное исполнение предполагает, по крайней мере, что они служили оберегами, вероятно, для помощи женщинам в родах. Подобные фигурки возникают на огромной территории на протяжении тысячелетий.

Другая возможная интерпретация такова: нахождение подобных статуэток на многих раскопках говорит о продолжительном существовании народной религиозной практики, которая сосуществовала или же была противопоставлена установившейся религии. Такое заключение было бы целесообразно в отношении фигурок обнажённой богини в Израиле восьмого века до н. э. и образов Девы Марии в Средневековой Европе.

Сильнейшим аргументом в пользу религиозной значимости неолитических фигурок женщин является историческое свидетельство, начиная с четвёртого тысячелетия, вытекающее из мифов, ритуалов и преданий о сотворении мира. В них Богиня-Мать практически повсеместно является доминирующей фигурой в самых древних историях. Это даёт право с некоторой степенью уверенности толковать смысл археологических находок более раннего периода. Однако здесь есть опасность исказить значение, делая широкие обобщения на основе частичных данных. Ассириолог А. Л. Оппенгейм предостерегает от этой опасности в отношении толкования религии Месопотамии во втором тысячелетии до н. э. На этот период имеется гораздо больше свидетельств — археологических, литературных, экономических и политических, — однако Оппенгейм считает почти невозможным для современных учёных воссоздать мировоззрение и религиозные ценности той цивилизации[15]. В лучшем случае можно сказать, что большое количество женских фигурок нового каменного века с внешними половыми особенностями, подчёркивающими материнство, соответствует более поздним мифологическим и литературным материалам, воспевающим силу плодородия и плодовитости богинь. Вероятно, это свидетельствует о раннем поклонении Великой Богине, но утверждать с уверенностью нельзя.

В отношении археологических свидетельств четвёртого тысячелетия и далее существует более чёткая доказательная база. Фигуры богинь появляются в более сложных композициях, с явными и повторяющимися символическими атрибутами. Богиня изображается среди колонн или деревьев, в окружении коз, змей и птиц. С ней ассоциируются яйца и растительные символы. Они говорят о том, что богиня почиталась как источник плодородия для растений, животных и людинь. Богиня представлена минойской богиней-змеёй с обнажённой грудью. В Шумере ей поклонялись как Нинхурсаг и Инанне, в Вавилоне — как Кубаб и Иштар, в Финикии — как Астарте, в Ханаане — как Анат, в Греции — как Гекате-Артемиде. Часто богиня ассоциировалась с

[15] А. Л. Оппенгейм, Ancient Mesopotamia (Чикаго, 1964 г.), глава 4.

луной, которая символизировала её власть над природой и временами года. Вера в Великую Богиню была монистической и анимистической. Великая Богиня воплощала собой единую сущность земли и звёзд, людинь и природы, рождения и смерти.

Культы Великой Богини основывались на вере, что она в том или ином своём воплощении создаёт жизнь. Но Богиня была связана и со смертью. Её почитали и прославляли за девственность и за материнство. Богиню Иштар, например, описывали как женщину, свободную в половой жизни, как заступницу проституированных женщин, покровительницу корчмы — и одновременно как целомудренную невесту богов (к примеру, в мифах о Думузи). Женская половая функция была священна в служении Иштар и почиталась в ритуалах. Древние людини не видели в таких противопоставленных друг другу чертах никаких противоречий. Двойственность богини отражала двойственность, наблюдаемую в природе: день и ночь, рождение и смерть, свет и тьма. Таким образом, на наиболее ранних известных этапах религиозных культов женская сила считалась невероятной, могущественной, сверхъестественной.

Превосходство Богини выражено и в самых ранних мифах о сотворении мира, которые чествуют способность женщин даровать жизнь. В египетской мифологии первозданный океан, богиня Нун, даёт начало богу солнца Атуму, который затем создаёт остальной мир. Шумерская богиня Намму без участия мужского семени сотворяет Ана, бога неба, и Ки, богиню земли. В вавилонском мифе богиня Тиамат, первородный океан, и её супруг рождают богинь и богов. В греческой мифологии богиня земли Гея через непорочное зачатие создаёт небо, Урана. Сотворение людинь также приписывается ей. Согласно ассирийской версии более древнего шумерского мифа, мудрая Мами (известная также как Нинту), «мать-чрево, создающая человечество», вылепила людей из глины, но именно бог Эа «открыл пуп» фигурам, таким образом завершая процесс сотворения жизни. В другой версии того же мифа Мами по настоянию Эа сама закончила процесс сотворения жизни: «Мать-Чрево, творица судьбы, в паре она завершила их… Формы людей Мами создаёт»[16].

Такие истории о создании мира выражают концепции, заимствованные из более ранних форм культа женского плодородия. Первичная сила природы — это море, вода, тайна яйца, которое открывается и создаёт новую жизнь. Богиня-змея, богиня моря, богиня-девственница и богиня, которая лепит людей из глины, — именно женщина владеет ключом к загадке.

С другой стороны, следует отметить, что, хотя процесс сотворения совершает Богиня, зачастую в инициировании процесса создания жизни активно и в значительной мере участвует бог-мужчина. Признание

---

[16] См. миф об Атрахасисе у Джеймса Б. Притчарда, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (Принстон, 1950 г.), стр. 100.

необходимого сотрудничества женского и мужского начала в процессе сотворения жизни, по-видимому, прочно укоренилось в шумерской и аккадской мифологии.

С одомашниванием животных и развитием животноводства роль мужчины в процессе размножения стала более явной и понятной[17]. Позднее мы видим, что Богиня-Мать стала связываться с партнёром-мужчиной — либо сыном, либо братом — который помогает ей в ритуалах плодородия, совокупляясь с ней. В мифах и ритуалах бог-мужчина молод и иногда, чтобы могло произойти его возрождение, он должен умереть. Богиня-Мать всё ещё создаёт жизнь и правит смертью, но теперь проявляется более заметное признание роли мужчины в размножении.

Священный брак (*hieros gamos*) и аналогичные ежегодные ритуалы, которые широко праздновались во многих различных обществах в четвёртом и третьем тысячелетиях до н. э., отражали эти верования. Богиня-Мать должна была совокупиться с молодым богом, и он должен был умереть и возродиться — без этого ежегодный цикл времён года начаться не мог. Половая функция Богини была священна и приносила благословение плодородия земле и людиням, которые завоёвывали её расположение через ритуальные празднования. Ритуал Священного брака принимал множество форм и широко практиковался в Месопотамии, Сирии, Ханаане и Эгейском регионе. Одно из множества его сложных значений — преобразование вселенского плодородия Богини-Матери в плодородие более домашнего свойства и превращение её в «богиню посевов»[18].

В мифах третьего и второго тысячелетий до н. э. также есть свидетельства появления новой идеи о сотворении в религиозном мышлении: ничто не существует без имени. Имя означает существование. Божества начинают существовать, когда им дают имя — и людини тоже. Вавилонский эпос о сотворении мира, «Энума элиш», начинается следующим образом:

Когда наверху небо не было названо,
Твёрдая земля внизу по имени не была ещё названа,
Ни изначальный Апсу, их родитель,
Ни Мумму—Тиамат, породившая их всех,
Ещё не смешали воедино свои воды.
…

---

[17] В поддержку этого объяснения см., например, Джеймс, Mother-Goddess, стр. 228. «Однако с развитием животноводства и одомашниванием стад функция самца в процессе воспроизводства стала более очевидной и жизненно важной, поскольку физиологические факты, касающиеся роли отца, стали более чётко поняты и получили признание. Затем богине-матери был назначен партнёр мужского пола, либо в качестве сына и любовника, либо брата и мужа. Тем не менее, хотя он и был зачинателем жизни, он занимал подчинённое положение по отношению к ней, фактически являясь второстепенной фигурой в культе». См. также Элизабет Фишер, Woman’s Creation: Sexual Evolution and the Shaping of Society (Гарден-Сити, штат Нью-Йорк, 1979 г.), глава 19.

[18] Джеймс, Mother-Goddess, стр. 228; Э. О. Джеймс, Myth and Ritual in the Ancient Near East (Лондон, 1958 г.), стр. 114—17.

Когда не существовало ещё ни одного бога,
Не было их имён, судьбы их не были предопределены —
Вот тогда-то внутри них и зародились боги[19].

Здесь плодородие, в основном представленное в образе Богини-Матери, требует «смешения» с мужским «родителем» — только так может начаться цикл рождения. Но, прежде чем будет сотворена жизнь, «внутри них» должно появиться что-то, что позже будет «названо» и призвано к жизни. Например, в «Эпосе о Гильгамеше» богиня Аруру призывается другими богами и получает повеление создать человека, двойника Гильгамеша:

«Аруру, ты создала Гильгамеша,
Теперь создай ему подобье!»
…
Аруру, услышав эти речи,
Подобье Ану создала в своём сердце
Умыла Аруру руки,
Отщипнула глины, бросила на землю,
Слепила Энкиду, создала героя[20].

В другом аккадском мифе бог Энлиль рисует образ дракона на небе, который затем оживает. Как отмечает ассириолог Жорж Контену, «творящий бог мыслью определяет природу будущего создания: когда оно окончательно принимает форму в его воображении, он даёт ему имя, рисует его форму, благодаря чему оно приобретает почти полную жизнь»[21].

Называние имеет глубокое значение в древней месопотамской системе верований. Имя раскрывает сущность его носительницы и обладает магической силой. Это убеждение живёт на протяжении веков в сказаниях и сказках. Человека, угадавшая имя другой, приобретает власть над ней, как в немецкой сказке «Румпельштильцхен». Человека, недавно наделённая властью, получает новое имя. Так, бог Мардук в вавилонском мифе о сотворении мира получил пятьдесят имён в знак своей силы. Далее мы обсудим, как сила имён и присвоения имён используется в Книге Бытия. Сейчас важно отметить, что концепция сотворения в определённый период истории изменилась от простого проявления сверхъестественной силы женского плодородия к сознательному акту творения, часто с участием божественных фигур обоих полов. Элемент сознания, выраженный в «идее», «замысле», «имени» того, что будет создано, может быть отражением перемен в человеческом сознании, вызванных значительными переменами в обществе.

---

[19] Притчард, Ancient Near Eastern Texts, стр. 60—61.

[20] Там же, стр. 74.

[21] Жорж Контено, Everyday Life in Babylon and Assyria (Лондон, 1954 г.), стр. 197. См. также: Джеремиас, Geisteskultur, стр. 33—34.

Эти идеи впервые появились в то время, когда была «изобретена» письменность, а с ней и история. Ведение записей и разработка систем символов демонстрируют силу абстракции. Записанное имя входит в историю и становится бессмертным. Это, должно быть, казалось современницам волшебством. Письменность, ведение записей, математическое мышление и разработка различных систем символов изменили человеческое восприятие отношения ко времени и пространству. Неудивительно, что религиозные мифы отражали эти перемены в сознании.

С точки зрения нашего исследования, которое сосредоточено на развитии и становлении патриархальных гендерных символов, следует отметить, что символическое выражение способности творить — как в идее называния — упростило уход от Богини-Матери как от единственного созидательного начала.

Это, так сказать, более высокий уровень мышления — отойти от практического и наглядного понимания женского плодородия и концептуализировать символическое создание, которое может быть выражено в «имени», «идее». Человечество сделало не такой большой шаг от практики к «созидающему духу» вселенной, и всё же именно этот шаг вперёд в способности формировать абстракции и создавать символы, которые могут представлять абстрактные идеи, является необходимым условием для перехода к монотеизму. Пока людини не могли представить себе абстрактную, невидимую, неизвестную силу, воплощающую «созидающий дух», они не могли свести многочисленных антропоморфных и разрозненных богов и богинь к Единому Богу. Переходный этап отражён в мифах о сотворении мира, которые описывают «созидающий дух» в лице бога воздуха, бога ветров, бога грома, который создаёт, оживляя физически сотворённые существа своим «дыханием жизни». Кажется вероятным, что исторические изменения в обществе, которые укрепили царскую власть и военную мощь, побудили мужчин обратиться к мужскому божественному символу, чтобы воплотить вновь осознанный принцип символического творчества. Как мы увидим, этот процесс продолжался более тысячи лет и достиг кульминации в Книге Бытия. Тот факт, что в египетской вере сила созидания воплощалась в боге-мужчине Осирисе уже в третьем тысячелетии до н. э., подтверждает тезис о том, что религиозные верования отражали условия общества. Раннее установление сильной царской власти, при которой фараоны правили как воплощения богов, находило отражение в силе и господстве богов-мужчин в мифах о сотворении мира.

Следующее значительное изменение, которое мы видим в мифах о сотворении мира, произошло одновременно с подъёмом древних государств под властью сильных царей. В некий момент в начале третьего тысячелетия до н. э. фигура Богини-Матери исчезла с вершины пантеона божеств. Она уступила место богу-мужчине — обычно богу ветра и воздуха

или богу грома, — который с течением времени всё больше и больше становится похожим на земного царя нового типа.

В процессе трансформации бывшие богини земли стали возникать как дочери и жены богов растений. Месопотамская Дамкина, владычица земли, стала супругой Эа или Энки, бога вод. Подобные преобразования происходят и с Богинями-Матерями — Нинлиль, Нинту, Нинхурсаг, Аруру. Самое раннее шумерское описание пантеона божеств описывает, что небесный бог Ан и богиня земли Ки правили вместе над другими богинями и богами[22]. Из их союза родился бог воздуха Энлиль. Главным местом поклонения ему был Ниппур, город-государство, постоянно находящийся в конфликте с городом-государством Эриду, божеством которого был Энки. Около 2400 г. до н. э. старшие боги перечисляются в следующем порядке: Ан (небо), Энлиль (воздух), Нинхурсаг (царица горы) и Энки (владыка земли). Нинхурсаг, возможно, представляет богиню земли Ки, теперь оттеснённую на второстепенное положение. В более поздних текстах, около 2000 г. до н. э., она упоминается последней, после Энки. Шумеролог Сэмюел Ноа Крамер объясняет, что это изменение в теогонии — результат растущего влияния жрецов, связанных с определёнными храмами и определёнными городами и их правителями. Жрецы стали записывать древние мифы таким образом, чтобы это служило политическим целям. Крамер отмечает, что из списка пропала Наму, Богиня-Мать, которую ранее почитали как создательницу вселенной и мать богов. Он считает, что её силы перешли к её сыну Энки «в, по-видимому, попытке оправдать этот акт жреческого мошенничества»[23].

Взаимосвязь между социальными переменами и изменениями в теогонии становится ещё более очевидной позднее. В «Энума элиш», о котором мы упоминали ранее (написан около 1100 г. до н. э.), хаос в форме дающей жизнь Тиамат сталкивается с мятежными примитивными божествами, которые хотят установить порядок. Разгорается ужасная битва; мятежные божества сражаются под предводительством молодого бога, который затем физически уничтожает Тиамат и создаёт из её трупа землю и небеса. Теперь боги также убивают мужа Тиамат, и из его крови, смешанной с землёй, создают человечество. Очень важно, что в эпосе молодой бог, который убивает Тиамат, — это Мардук, бог, которому поклоняются в городе Вавилон. Мардук впервые появляется во времена Хаммурапи из Вавилона, при котором этот город-государство главенствовал в Месопотамии. В «Энума элиш», записанном примерно через 600 лет, часть старого мифического материала преобразуется в обширную теологическую систему. Молодой бог Мардук теперь возносится на вершину власти среди божеств. В аналогичном процессе ассирийцы в период своего политического господства рассказывали свою

---

[22] Шумерское слово «анки» означает «вселенная».

[23] Сэмюел Ноа Крамер, "Poets and Psalmists; Goddesses and Theologians: Literary, Religious and Anthropological Aspects of the Legacy of Sumer", у Дениз Шмандт-Бессера, The Legacy of Sumer: Invited Lectures on the Middle East at the University of Texas at Austin (Малибу, 1976 г.), стр. 14.

историю сотворения мира, помещая бога своего народа, Ашшура, в центр повествования[24]. Как отмечает один учёный:

> Восхождение двух народных богов, Мардука и Ашшура, к высшей власти в мире богов... отражает окончательное разделение Месопотамии на два соперничающих национальных государства, каждое под абсолютным монархом... Теперь власть и решимость сосредоточены в Мардуке и Ашшуре, а другие боги действуют как их представители или как посредники между ними[25].

В ханаанской мифологии молодой бог грома Баал восходит на вершину пантеона. Когда в конфликте со своим противником Мотом, богом смерти, он спускается в подземный мир, вся растительность на земле исчезает. Сестра и супруга Баала, Анат, ищет его по всему миру. Найдя его тело, Анат хоронит его и вступает в яростную битву с Мотом и убивает его. Она разрезает тело Мота на куски, измельчает его, просеивает сквозь сито, перемалывает в мельнице и разбрасывает по полям. Символическое обращение с Мотом как с зерном помогает вернуть плодородие земли. Когда Баал возвращается из мира иного для следующих битв и окончательной победы над Мотом, Анат, в мифе показавшая все древние качества Богини-Матери: ярость в битве, силу и способность даровать плодородие, — оказывается в его тени, а он становится верховным богом и дарителем жизни[26].

Мы ранее обсуждали, как цари захватывают храм верховного божества. Так, в Лагаше в самый ранний период царствования Лугальанда назначил себя главным управляющим храма бога Нингирсу, а свою супругу Барамантарру — главной управляющей храма богини Бау. В более поздний период, к примеру, во время правления Хаммурапи, когда царская власть прочно установилась и охватывала обширные владения, царь воплощал в себе некоторые черты божественного правления — между богом и царём словно существовал непрерывный поток власти, святости и энергии. Неудивительно, что в этом процессе Богиня-Мать не только утратила своё превосходство, но и в целом стала более смирной и превратилась в супругу верховного бога. В то же время неким таинственным образом она отделилась и обрела новую жизнь и новое «я» во множестве форм, которые продолжили жить в народных верованиях. Мы рассмотрим этот процесс далее.

Изменение положения Богини-Матери, её свержение происходит во многих культурах и в разное время, но обычно оно связано с одними и теми же историческими процессами. В Эламе Богиня-Мать господствовала в третьем тысячелетии до н. э., но стала второстепенной по отношению к своему супругу Хумбану в более поздний период. То же происходило в разное время в Анатолии, на Крите и в Греции. В Египте, где бог-мужчина начал

[24] Эдуард Чиера, They Wrote on Clay (Чикаго, 1938 г.), стр. 125—27.

[25] Якобсен, Tammuz, стр. 20—21.

[26] Джеймс, Ancient Gods, стр. 87—90.

доминировать с раннего времени, мы также находим следы ещё более раннего господства Богини. Исида как «женщина царского трона» воплощала таинственную власть царствования. Как пишет Э. О. Джеймс, «в качестве таковой она была источником жизненной силы, прежде чем стала прототипом дарующей жизнь матери и верной жены»[27].

Более пристальный взгляд на хеттское общество и его развитие предоставляет наглядный пример перехода от матрилинейного родства и наследования престола к патрилинейному родству и наследованию и его отражениям в религии.

Хеттское общество процветало между 1700 и 1190 годами до н. э. в древней Анатолии. В нём сочетались элементы более древней культуры хеттов и элементы культуры индоевропейского народа, который, вероятно, захватил этот регион в конце третьего тысячелетия до н. э. Раннее хеттское правление основывалось на системе, в которой право наследования принадлежало *таананне* — сестре царского сына. Хеттская царская семья практиковала браки между братом и сестрой, аналогичные родственным отношениям царских семей в Египте. Мужчина-правитель женился на своей сестре, которая была тавананной и имела значительную экономическую и политическую власть, такую как право собирать налоги с городов. Её сын получал право наследования — но не из-за того, что его отец был царём, а из-за того, что право наследования принадлежало таваннне. Эта роль была наследственной, поэтому дочь тавананны, которая унаследовала её роль, наследовала столь же важное положение во власти, как и её брат. Позже, когда брак между братом и сестрой был запрещён, тавананна продолжала быть жрицей и сохраняла право наследования. Теперь это означало, что сын её брата станет наследником престола.

В начале второго тысячелетия первый могущественный хеттский царь, Хаттусили I, не только бросил вызов традиционному праву наследования, назначив преемником своего внука, а не сына, что привело к конфликту с его тётей, но и отменил роль тавананны и провозгласил себя верховным жрецом. Он также стал назначать царских дочерей жрицами в святилищах Богини[28]. Ранее мы наблюдали, как этот же процесс происходил в Шумере во время формирования древних государств.

Но указ Хаттусили I не искоренил сильную матрилинейную традицию, и правило наследования, согласно которому сын брата тавананны должен быть царём, сохранялось. Внук Хаттусили продолжил хеттскую экспансию, вторгшись в Вавилон, но был убит, и царство страдало от внутренних семейных конфликтов и убийств во дворце из-за вопроса о наследовании. Эти

---

[27] Джеймс, Mother-Goddess, стр. 241.

[28] Шошана Бин-Нун, The Tawananna in the Hittite Kingdom (Гейдельберг, 1975 г.), стр. 158—59. См. также О. Р. Герни, “The Hittites", у Артура Коттерелла, The Encyclopaedia of Ancient Civilizations (Нью-Йорк, 1980 г.), стр. 111—17. Хаттусили I оставил письменные заветы, в которых отражены приведённые исторические изменения.

события совпали с хурритским вторжением и завоеванием большей части Сирии.

Царский зять Телепину, который стал царём, вероятно, в соответствии с древним матрилинейным обычаем принятия «мужчины, вступающего в брак» в царскую линию наследования в отсутствии наследника, попытался установить патриархальное наследование в своём Указе примерно в 1525 г. до н. э. Указ предусматривал, что, если сыновей-наследников нет, царём должен стать муж первой дочери. Указ также описывает предыдущий период кровопролития, который, по-видимому, был вызван переходом от одной системы родства к другой. Он, безусловно, свидетельствует о силе традиции матрилинейного наследования[29].

Традиция была достаточно сильна и просуществовала ещё 150 лет, в течение которых к власти пришла новая династия. Это отражено в ссоре царя Тудхалии с его сестрой, которую он обвинил в колдовстве. Ссора была разрешена компромиссом, согласно которому сын царя становился его преемником, а дочь царя — тавананной, и исполняла обязанности жрицы богини Солнца. Таким образом, право наследования незаметно перешло к царю. Это был последний случай в хеттской истории, когда семейная пара из брата и сестры таким образом разделила мирскую и духовную власть. Внутренняя борьба ослабила правительство, что видно из того, что неприятели в тот период времени довели государство почти до полного исчезновения.

В 1380 году до н. э. могущественный царь Суппилулиума I положил начало новому хеттскому периоду — строительству империи, в течение которого на протяжении почти ста лет Хеттское царство соперничало в величии с Египтом и Вавилоном. Царь восстановил хеттское господство в Сирии, покорив хурритов и расширив границы царства до Дамаска. Скорее всего, его успех в окончательном упразднении роли тавананны как воплощения права матрилинейного наследования неразрывно связан с сильным царствованием и успехом в построении империи. Суппилулиума I преобразовал роль тавананны, назначив на неё свою царицу, сохранив таким образом форму и изменив содержание. Отныне право наследования принадлежало царю, чья жена, а не сестра или дочь, наделялась *его властью* в качестве тавананны и жрицы, и обе эти роли теперь лишались основных и наследных полномочий.

Суппилулиума I подчинил завоёванные регионы, поставив во главе их номинальных правителей, которые были его вассалами и за которых он выдавал замуж своих дочерей. Мы видели, как подобная практика применялась по схожим династическим причинам в Шумере и в Мари. Она существенно меняет отношение женщин к политической власти, превращая их в инструменты распределения власти в руках мужчин и ставя их собственную

[29] Кэрол Ф. Джастус, “Indo-Europeanization of Myth and Syntax in Anatolian Hittite: Dating of Texts as an Index”, Journal of Indo-European Studies, том 2 (1983 г.), 59—103. Упоминание Телепину — стр. 63, 74.

власть в зависимость от сексуализированного и репродуктивного обслуживания конкретного мужчины.

Сын и внук Суппилулиумы I пошли по его стопам и распространили хеттскую власть на Эгейское море и Сирию. После смерти внука царя вновь началась борьба за престол, которая закончилась узурпацией трона братом царя, Хаттусили III. Он заключил договоры о дружбе и взаимопомощи с Египтом и Вавилоном и привёл царство к полному расцвету. Он возвёл свою жену, Пудухепу, в ранг соправительницы. Примечательно, что даже тогда старая традиция престолонаследия была настолько сильна, что царь-узурпатор счёл необходимым написать «Автобиографию», в которой он приписывает своей богине-покровительнице Иштар заслуги его прихода к власти и брака с Пудухепой. Таким образом, сильная традиция матрилинейного наследования и политической власти женщин после трёхсот лет борьбы была преобразована в роль могущественной царицы, наместницы мужа в патриархальном обществе[30].

Власть хеттов сохранялась ещё пятьдесят лет после смерти Хаттусили III и закончилась около 1200 г. до н. э. вторжением «народов моря», за которым через несколько сотен лет последовало ассирийское завоевание всего региона. От империи хеттов остался язык, устоявшиеся художественные традиции и иероглифическая письменность. Для нас важно, однако, что осталась также история изменения пантеона богинь и богов, совпавшего с политическими событиями, описанными выше.

Кэрол Ф. Джастус методами сравнительной лингвистики изучила трансформацию хеттского пантеона и отметила, что главные образы богинь и богов претерпели в процессе трансформации смену пола, что она интерпретирует как знак политических и социальных изменений в положении обоих полов в хеттском обществе[31].

До хеттского завоевания индоевропейские народы поклонялись пантеону богинь и богов, который возглавлял бог-солнце (*sawel*) и бог грома (*dyew*). Обе эти фигуры встречаются в различных образах во многих древних религиях. Бога солнца во всех источниках изображают как «всевидящего», всеобъемлющего. Он едет по небосводу в колеснице, запряжённой лошадьми. Бог грома (санскрит: *Dyaus pitar*; греч.: *Зевс*, гомеровский: *Zeu(s) pater*; лат.: *Юпитер*) характеризуется как «блистающий», отец, родоначальник людинь, прародитель. Он ассоциируется с погодой и молнией. Народ хатти поклонялся также богине солнца Эстан и богу грома Тару.

Хетты, соединяя элементы обеих культур, поклонялись богу солнца Истанусу — изменённой версии богини солнца Эстан, которая теперь превратилась в мужчину. Этому богу в Новой Хеттской империи поклонялись

---

[30] Там же, стр. 63.

[31] Моё утверждение полностью основывается на трудах Джастус. См. там же, стр. 67—92.

как «отцу» и «царю». В гимнах, посвящённых ему, Истанусу приписывается закрепление обычаев и законов земли, и к нему обращаются как к «отцу и матери угнетённых». Этот эпитет вполне может быть намёком на его происхождение как от женского, так и от мужского божества. Божественная царская власть Истануса аналогична царской власти шумерского Мардука и ассирийского Ашшура, богов, которые взошли на престол на небесах, установив сильную власть на земле.

В несколько более поздний хеттский период богине солнца Аринне поклонялись как «Царице». Её образ перекликается с древней богиней Эстан, которая ассоциировалась с подземным миром, но теперь символы её почитания были связаны с солнцем. Примечательно, что царица Пудухепа, которая была соправительницей своего мужа в то время, когда прочно закрепилось патриархальное правление, обращалась к этой богине как к «Царице Неба и Земли». В то время, когда таваnанна являлась женой царя и больше не входила в царскую линию наследования, это сдвиг в функции богини-женщины, которую теперь называют покровительницей и защитницей царя и царицы, вполне мог служить оправданием, ниспосланным с небес, для смены власти на земле. Неудивительно, что в ещё более поздний период богиня солнца Аринна стала Хепат, супругой бога солнца, который тем временем сам был свергнут богом грозы Тешубом. Изменения здесь аналогичны тем, что мы уже замечали в других местах, где бог солнца был подчинён богу грома.

Кэрол Джастус определяет значение этих изменений следующим образом:

> Только после того, как хеттский царь принял на себя религиозную власть тавананны, а также провозгласил первостепенное право своего сына на престолонаследие, он фактически стал контролировать земли хаттов… Постоянно продолжались попытки присвоения женских сфер влияния… Изменения в пантеоне, от богини солнца Эстан, Царице, к богу солнца Истанусу, Царю, к новому Небесному Царю, Богу Бурь, отражают, как патриархальная структура постепенно поглощала женские права[32].

Всё, что мы знаем о религиозных практиках на Древнем Ближнем Востоке, дошло до нас в виде литературных и религиозных документов, сохранившихся в глиняных табличках. В подавляющем большинстве случаев они являются трудом жрецов-писцов, которые служили при различных храмах или дворцах. Даже если не принимать во внимание идеологические искажения и изменения в главных текстах в интересах того или иного божества или царской особы, важно понимать, что мы анализируем мифы и тексты, переданные и одобренные элитой общества. Записанные версии мифов и родословных богинь и богов, возможно, пользовались широкой поддержкой народа, но мы

---

[32] Там же, стр. 91—92.

не можем быть в этом уверены. Переход от Богини-Матери к богу-громовержцу может носить скорее предписательный, нежели описательный характер. Он больше говорит о том, какого мировоззрения требовал от народа высший класс царских слуг, чиновников и воинов, чем о том, во что людини верили на самом деле.

В те самые века, когда прослеживаются изменения в патриархальных божественных образах, культ определённых богинь процветал и распространялся всё более широко. Великая Богиня, может быть, заняла более низкую ступень в пантеоне, но её продолжали почитать в многочисленных проявлениях. Все ассириологини свидетельствуют об огромной популярности Богини-Матери и об устойчивости её культа в различных образах во всех крупных городах Ближнего Востока в течение почти двух тысяч лет. Древние Богини-Матери поглощали черты и характеристики аналогичных богинь в других регионах, поскольку их культы распространялись вследствие завоеваний и захвата земель.

Египетская Исида представляет собой пример диффузии и синтеза культа Великой Богини. В самом раннем периоде она воплощала образ царского трона и таинственные знания, позже стала прототипом матери и верной жены. Она обучила своего брата-супруга Осириса секретам земледелия и вернула его расчленённое тело к жизни. В эллинистический период её почитали как Великую Мать западной Азии и греко-римского мира.

В других случаях Великая Богиня сама претерпела изменения. В более ранний период её качества были всеохватывающими — её половая функция связывалась с рождением, смертью и возрождением; её сила могла служить как добру, так и злу, как жизни, так и смерти; в ней соединялись черты матери, воительницы, заступницы и посредницы перед главенствующим богом-мужчиной. В более поздние периоды её характеристики разделились и нашли воплощение в отдельных богинях. Её воинственная ипостась ослабла и, вероятно, была передана богу-мужчине, а целительные силы подчёркивались всё больше и больше. Это, по-видимому, отражает изменение концепций гендера в обществах, в которых её почитали.

Эротическая сторона Богини-Матери воплотилась в греческой богине Афродите и римской богине Венере. Ипостась целительницы и заступницы женщин во время родов воплотилась в богине Милитте в Ассирии и в Артемиде, Илифии и Гере в Греции. Культ Ашеры в Ханаане, который веками сосуществовал с культом Яхве и часто осуждается в Ветхом Завете, мог быть связан с ассоциацией богини с защитой при родах. Чтобы рассмотреть её многочисленные качества и воплощения, которым поклонялись людини,

потребовалась бы отдельная глава[33]. Статуэтки с её изображениями и символами широко распространены, что свидетельствует о её популярности. Многие из них были найдены не только в храмах, но и в домах, что указывает на важное место её культа в народных верованиях. Чрезвычайную устойчивость культов плодородия и богинь можно объяснить как выражение женского сопротивления преобладанию мужских божественных образов. Объективных доказательств, подтверждающих эту догадку, пока нет, однако трудно объяснить стойкость подобных женских культов иным образом.

Во втором тысячелетии до н. э. женщина и мужчина были равны перед таинственными и пугающими силами, представленными в образах богинь и богов. Истоки зла и смерти ещё не объяснялись различиями полов. Источником боли и страданий считалась греховность женщин и мужчин и их пренебрежение обязанностями перед богинями и богами. Во главе царства смерти в мифологии Месопотамии так же часто стояли женские сверхъестественные силы, как и мужские. На глобальные философские вопросы: «Кто создаёт человеческую жизнь? Кто общается с Богом?» — всё ещё отвечали: людини, женщины и мужчины.

Независимо от того, насколько унижена и меркантилизирована была репродуктивная и половая функция женщин в реальной жизни, из людской мысли и чувства невозможно было стереть понятие о фундаментальном равенстве, пока богини продолжали жить и, согласно верованиям, править человеческой жизнью. Женщины находили своё подобие в богине так же, как мужчины — в боге. Людини были в сути своей равны перед божествами, и это равенство, должно быть, распространялось и на повседневную жизнь. Сила и мудрость жрицы были настолько же велики, как сила и мудрость жреца. Пока женщины по-прежнему служили посредницами между миром людским и миром сверхъестественным, они могли играть иные роли и выполнять иные функции в обществе, чем мужчины, но фундаментальное равенство оставалось неоспоримым.

---

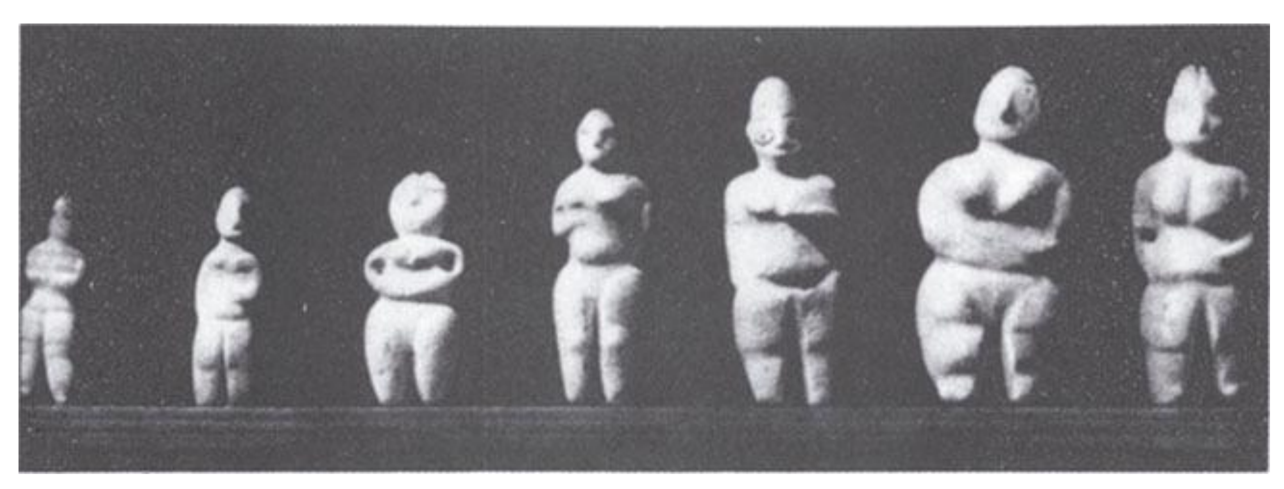
[33] Воплощения богини глубоко изучались, а мифы, связанные с ней, широко анализировались во всех крупнейших трудах по Месопотамскому региону. См., в том числе: Грей, Near Eastern Mythology; Уильям Хэлло, The Exaltation of Inanna (Нью-Хейвен, 1968 г.); Якобсен, Tammuz; Джеймс, Mother-Goddess; Джеймс, Myth and Ritual; Моррис Ястров, The Civilization of Babylon and Assyria (Филадельфия, 1915 г.); Джейн, Healing Gods; Джеремиас, Geisteskultur; Крамер, Mythology; Бруно Майсснер, Babylonien and Assyrien, в 2-х томах (Гейдельберг, 1920 г.); Окшорн, Female Experience and the Divine; Стоун, When God Was a Woman; Мерлин Стоун, Ancient Mirrors of Womanhood: Our Goddess and Heroine Heritage, в 2-х томах (Нью-Йорк, 1979 г.); Диана Фолькштайн и Сэмюел Ноа Крамер, Inanna: Queen of Heaven and Earth (Нью-Йорк, 1983 г.).

Иллюстрации

На рис. 1—13 представлены различные изображения верховных богинь, начиная с ранних богинь плодородия и заканчивая могущественной многосторонней Инанной/Иштар.



1. Обнажённая женщина. Идол плодородия. Сузы, середина второго тысячелетия до н. э. (Париж, Лувр).



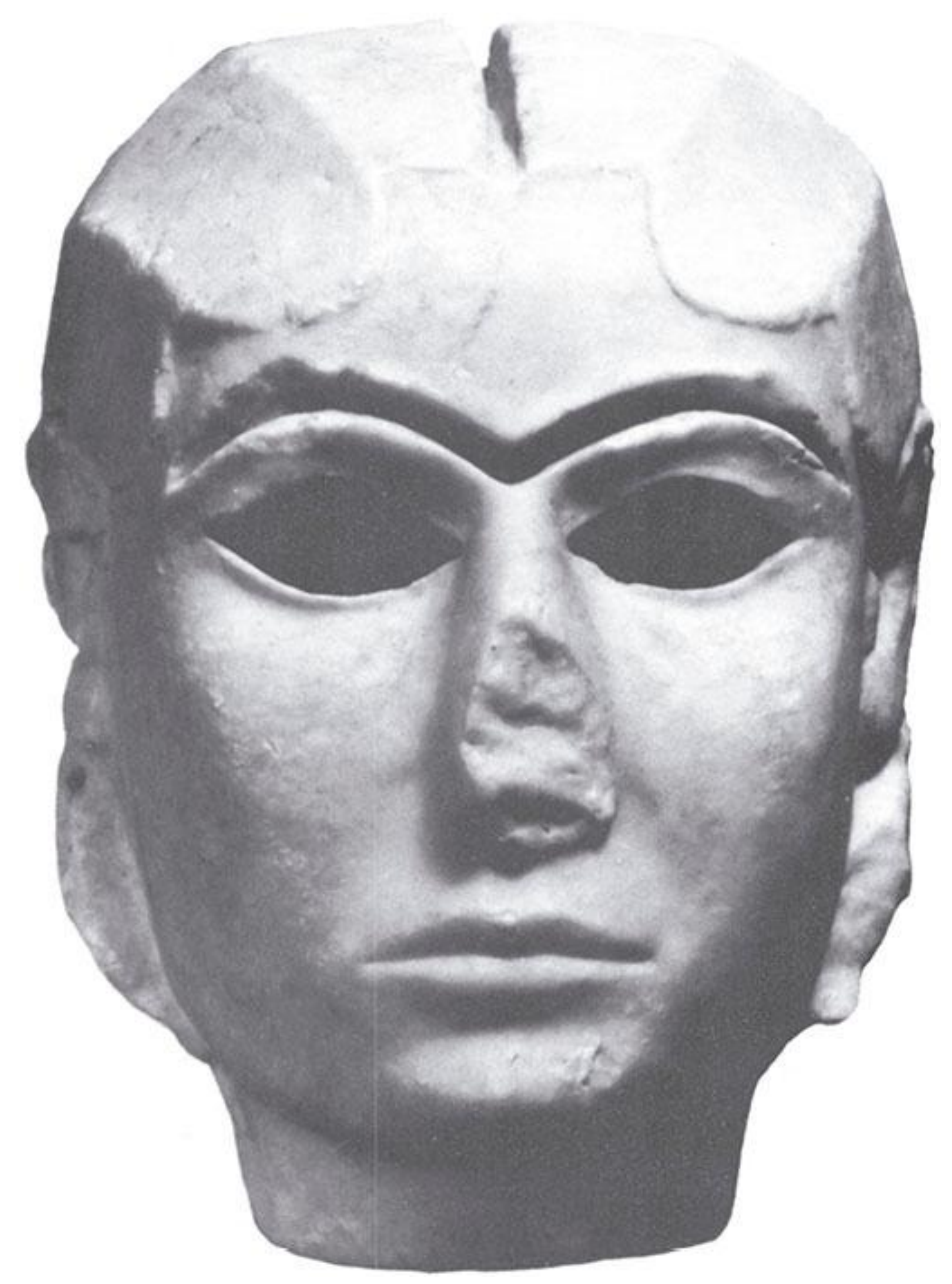
2. Статуэтки женщин. Размещены в гробницах в Телль-эс-Савван около Самарры, Средний Тигр, около 5800 г. до н. э. (Багдад, Национальный музей Ирака).



3. Богиня-Мать в родах, Чатал-Хююк.



4. Богиня Бау. Фрагмент Стелы Гудеи. Лагаш, около 2200 г. до н. э. (Париж, Лувр).



5. Женская голова из Урука. Раннешумерский период, около 3250 г. до н. э. (Багдад, Национальный музей Ирака).

На рис. 6 и 7 представлена церемония — вероятно, религиозный праздник — во время которого урожай с полей и стада приносится в дар богине и её жрице. Плодородие полей и стада представлено на изображениях в нижнем ряду вазы из Урука. Обратите внимание на особый статус жрицы — она полностью одета в церемониальный наряд, в то время как несущие дары обнажены.



6. Алебастровая ваза из Урука. Раннешумерский период (Багдад, Национальный музей Ирака).

7. Фрагмент вазы из Урука (Багдад, Национальный музей Ирака).



На рис. 8 изображена богиня и её символы среди других божеств.



8. Цилиндрическая печать писца Адды. Великие боги на утро нового года. Период Агаде (Лондон, Британский музей. Предоставлено попечительницами Британского музея).



9. Цилиндрическая печать. Период III династии Ура / династии Исина, около 2255—2040 гг. до н. э. (Лондон, Британский музей. Предоставлено попечительницами Британского музея).

Рис. 10 показывает богиню, дарующую благословение и покровительство почитаемым особам и царям. Таким образом, царская власть символически происходит от благословения и покровительства богини.



10. Богиня Иштар, ведущая царя за руку. Около 1700 г. до н. э. (Йенский университет имени Фридриха Шиллера, Йена, ГДР).

На рис. 11 представлена богиня Иштар в образе воительницы — она одета в воинское снаряжение и стоит на льве. Обратите внимание, что на этой поздней цилиндрической печати присутствует сравнение богини с плодоносящим деревом.



11. Богиня Иштар, стоящая на льве. Ассирийская цилиндрическая печать, 750—650 гг. до н. э. (Лондон, Британский музей. Предоставлено попечительницами Британского музея).

Рис. 12 показывает правителя Ларсы, Гудеа. Он держит сосуд, из которого вытекает вода как символ его способности дарить плодородие земле. Более поздний образ из дворца царя Зимри-Лима из Мари на рис. 13 изображает богиню в той же позе, с таким же сосудом. Как видно сбоку, выдолбленную статую можно было наполнить водой, чтобы она в нужный момент «чудесным образом» изливалась наружу. Хотя мы не можем продемонстрировать поэтапное развитие образа богини с помощью изобразительных средств, из молитв и гимнов известно, что способность богини заставить воду течь и сделать землю плодородной почиталась в течение сотен лет до того, как правители символически присвоили её себе.



12. Гудеа с сосудом в руках. Телло, ок. 2200 г. до н. э. (Париж, Лувр)



13. Богиня с сосудом для воды. Дворец царя Зимри-Лима из Мари, около 2040—1870 гг. до н. э. (Издательство Хирмер).

На рис. 14 и 15 показаны поклоняющиеся женщины третьего тысячелетия до н. э. Довольно примечательно сильное, благородное изображение их тел и лиц, а также индивидуальные черты. Эти женщины изображены с уважением, скульптура отражает их личные черты лица и мимику. Так как они не являются царскими особами, это может указывать на уважение ко всем женщинам в обществе. В европейском искусстве после классической античности подобные индивидуализированные изображения простолюдинок не встречаются до раннего Возрождения.



14. Молящаяся женщина из Хафадже. Третье тысячелетие до н. э. (Багдад, Национальный музей Ирака).



15. Статуэтка поклоняющейся женщины. Около 2900--2460 гг. до н. э. (Лондон, Британский музей. Предоставлено попечительницами Британского музея).

Рис. 16 из Анатолии изображает пряху-мать с сыном, который держит стилус. На аналогичном рельефе того же периода и региона, который здесь не показан, мы видим сидящую женщину с ребёнком на коленях, который держит в руках табличку и сокола. В этом изображении поза и выражение лица женщины ясно показывают, что она — мать мальчика. Эти изображения указывают на то, насколько история отошла от более раннего периода, когда женщины, как и мужчины, служили писицами в храмах. Теперь женщина может гордиться своим учёным сыном, в то время как сама занимается женским искусством ткачества.



16. Пряха с писцом. Из могилы в Мараше, восьмой—седьмой века до н. э. (Адана, Музей).

Рис. 17 — изображение иеродулы богини Астарты. Поскольку её лицо не покрыто на публике, и она показывается в открытом окне, её считают проституированной женщиной или, возможно, служительницей культовой проституции. Это изображение является частью мебели, а именно кровати, что подчёркивает его подразумеваемый эротический смысл.



17. Астарта-иеродула. Нимруд, дворец Ашшурнацирапала II (привезено из Финикии), около восьмого века до н. э. (Лондон, Британский музей. Предоставлено попечительницами Британского музея).

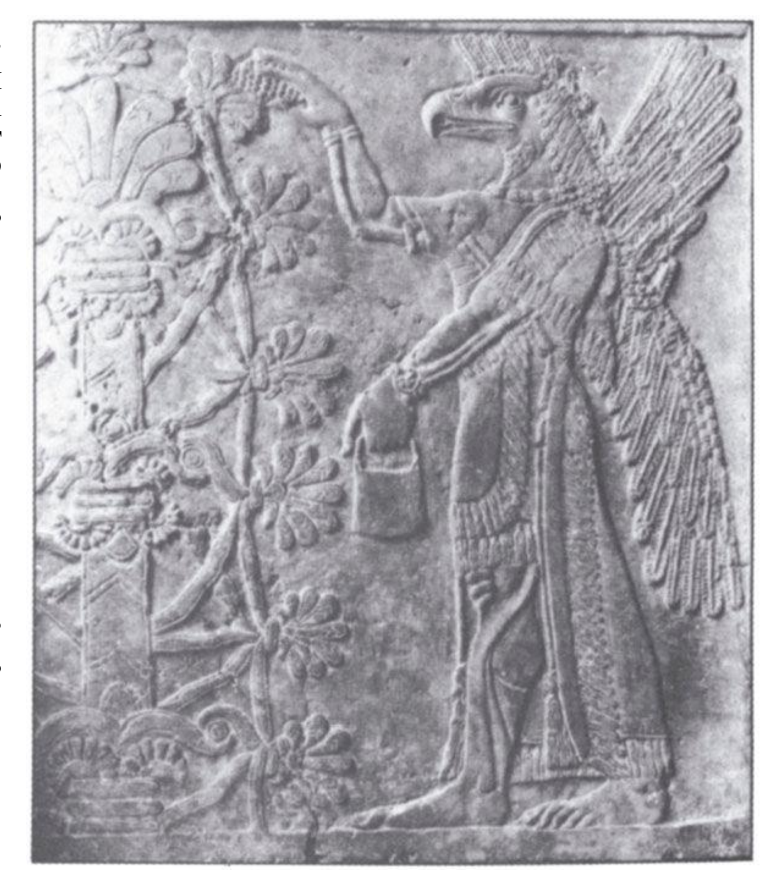
На рис. 18—23 представлены различные изображения Древа Жизни. Они расположены хронологически и происходят из разных мест. Важно обратить внимание на связь дерева с мифологическими существами (18—20). На рис. 20 и 21 фигуры отчётливо представляют воинов, возможно, один из них — царь.

На рис. 18—21 мы видим символ Древа Жизни как центральный элемент композиции. Цари, прислуга или различные мифические существа орошают или опыляют дерево. Этот символ первостепенен для художественных произведений из дворца и также встречается на цилиндрических печатях, и это указывает, что он был широко распространён и узнаваем. Чем дальше, тем больше символ отдаляется от реалистичного изображения дерева или растения и от связи с символом воды, дающей жизнь. На рис. 19 и 21 из дворца ассирийского царя Ашшурнацирапала II древо представлено в наиболее стилизованной и декоративной форме. Дворец подавляющим образом украшен рельефами, демонстрирующими мужские занятия: войну, состязания, охоту на львов — однако этот рельеф изображает царя, который удобряет Древо Жизни и ухаживает за ним, и это придаёт символу важность. Обратите внимание на жест всех мужских фигур на рельефе, указывающих на дерево (рис. 20 и 21), и на крылатую птицу, представляющую божественную силу, которая парит над деревом. Мы толкуем это как символическое изображение силы созидания жизни, которая теперь твёрдо и окончательно находится в руках царя, а не богини.



18. Цилиндрическая печать, Porada 609. Дух-птица срывает гроздья фиников с дерева. Около 1200 г. до н. э. (Нью-Йорк, Библиотека Моргана. Предоставлено попечительницами Библиотеки Моргана).

19. Орлиноголовый дух, стоящий перед пальмовым деревом. Нимруд, дворец Ашшурнацирапала II, около 883—859 гг. до н. э. (Париж, Лувр).



20. Печать Мушезиб-Нинурты. Телль-Аран, северная Сирия, около 850 г. до н. э. (Лондон, Британский музей. Предоставлено попечительницами Британского музея).





21. Царь Ашшурнацирапал II с поклоняющимся священному древу крылатым богом. Нимруд, дворец Ашшурнацирапала II, 883—859 гг. до н. э. (Лондон, Британский музей. Предоставлено попечительницами Британского музея).

На рис. 22 с большого рельефа из дворца ассирийского царя Ашшурнацирапала II изображён царский пир в честь победы. Он примечателен тем, что показывает царицу как активную участницу публичной церемонии. Присутствуют служанки и слуги, артистки и артисты. Особенно выделяется Древо Жизни и его символ плодородия: финики или гранат.



22. Празднование победы царя Ашшурбанапала и царицы Ашшуршаррат (Лондон, Британский музей. Предоставлено попечительницами Британского музея).

Рис. 23 показывает царя Ксеркса, восседающего на троне, с прислугой, свитой и знаменосцами. В поднятой правой руке он держит цветок (фрагмент, рис. 24). Это символ, который мы видели ранее в связи с Древом Жизни.

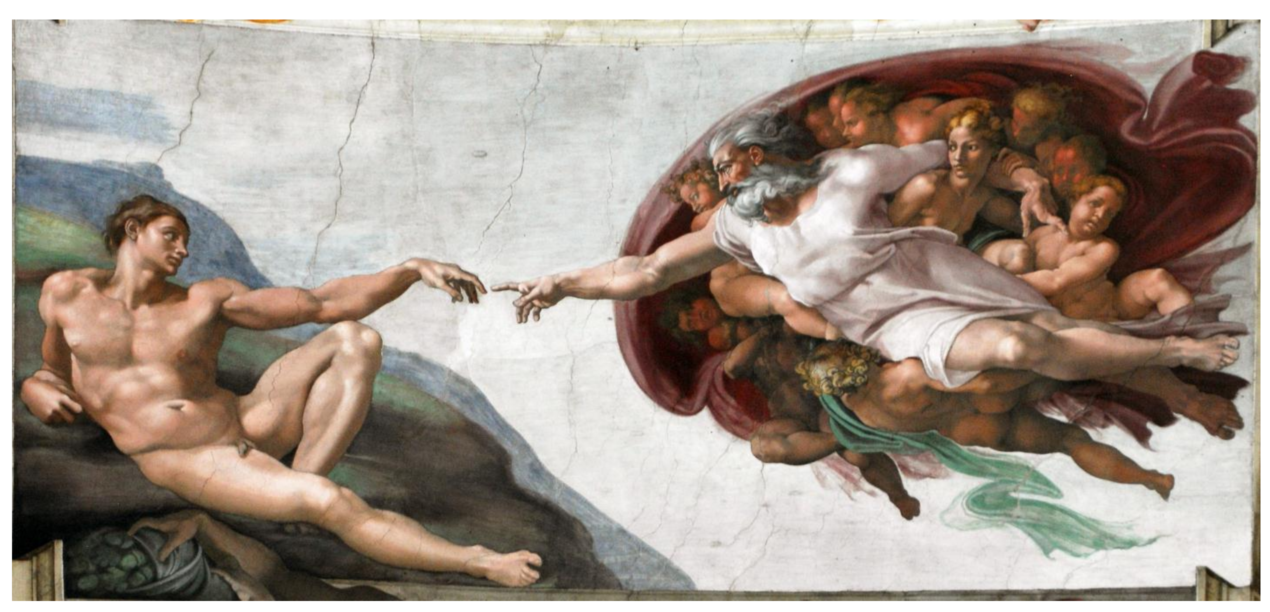


23. Царь Ксеркс на троне (Персеполис, Иранский национальный музей).

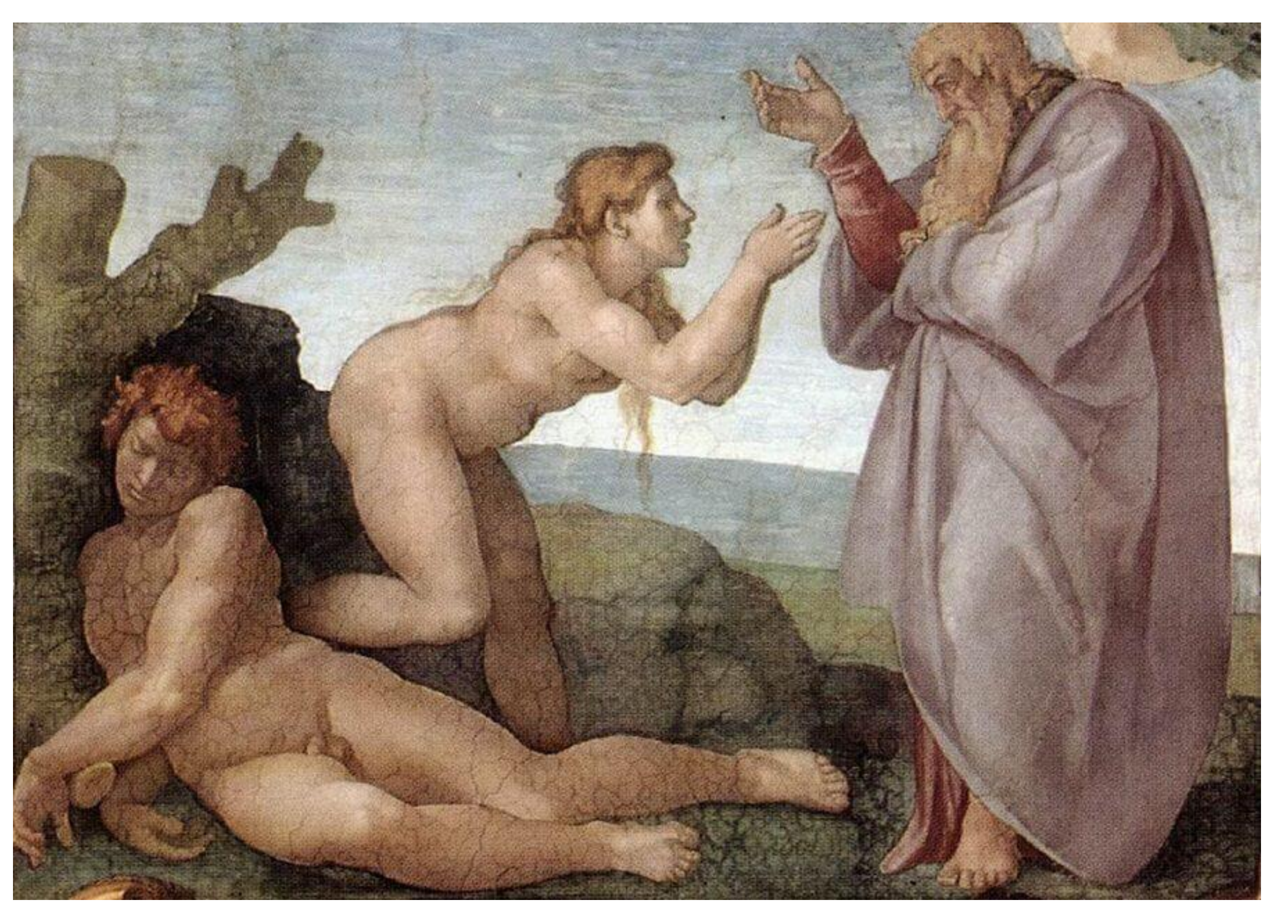


24. Фрагмент с цветком (Персеполис, Иранский национальный музей).

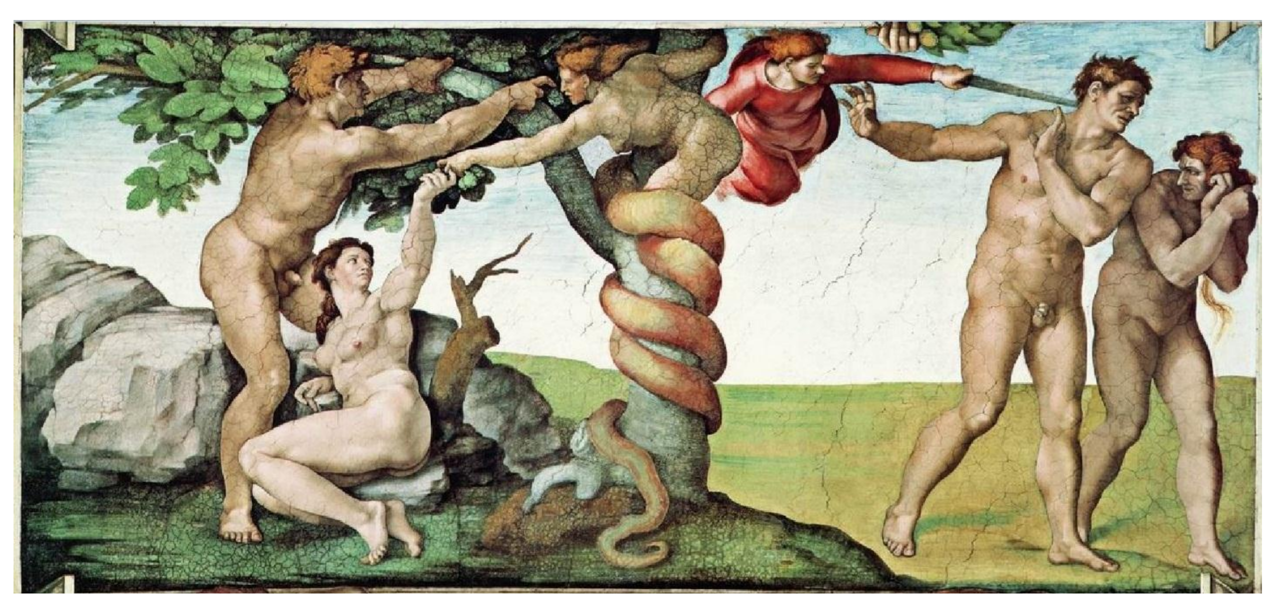
На рис. 25, 26 и 27 представлены фрагменты росписи потолка Сикстинской капеллы Микеланджело, которые изображают историю сотворения мужчины и женщины и историю грехопадения. Способность давать жизнь теперь представлена бородатым патриархальным Богом-Отцом. Древо стало древом запретного плода. Искуситель — змея, давно ассоциируемая с богиней. Мощные образы Микеланджело более ясно представляют метафоры гендера, принятые в иудейско-христианской традиции, чем разъяснения и толкования. Адонай может быть бесполым и невидимым; но в общественном представлении это именно Бог-Отец, создающий жизнь. И первое повеление к падшей женщине гласит, что между ней и змеёй будет вражда.



25. Микеланджело, «Сотворение Адама» (Сикстинская капелла. Alinari/Art Resource, Нью-Йорк).



26. Микеланджело, «Сотворение Евы» (Сикстинская капелла. Alinari/Art Resource, Нью-Йорк).



27. Микеланджело, «Грехопадение и изгнание Адама и Евы» (Сикстинская капелла. Alinari/Art Resource, Нью-Йорк).

ГЛАВА ВОСЬМАЯ

Патриархи

Многие ведущие метафоры, определения гендера и морали западной цивилизации почерпнуты из Библии. Прежде чем рассматривать ведущие символы, которые определили и сформировали значительную часть нашего культурного наследия, необходимо получить представление о культуре, из которой вышла Библия, и рассмотреть, пусть и вкратце, содержащиеся в Библии исторические свидетельства о положении женщин в древнееврейском обществе. Изучение Ветхого Завета во всей его полноте вышло бы далеко за рамки данной работы. Я решила сосредоточиться на Книге Бытия, поскольку в ней содержатся главные и наиболее значимые символы, касающиеся гендера.

Использование Библии в качестве исторического документа основано на прочном исследовательском фундаменте, который за последние сто лет установил тесную связь между археологическими открытиями культур Древнего Ближнего Востока и библейским повествованием. Книга Бытия сочетает в себе поэзию и прозу как мифического, так и фольклорного характера. Считается, что более ранние шумеро-вавилонские, ханаанские и египетские культурные материалы были адаптированы и преобразованы теми, кто писали и редактировали Библию, и в повествовании отражены современные им практики, законы и обычаи соседствующих народов. При использовании библейского текста для исторического анализа необходимо осознавать сложность его авторства, источников и целей написания.

Старая традиция приписывать авторство Книги Бытия Моисею на основании массовых внутренних доказательств, установленных современной критикой, уступила место принятию «документальной гипотезы». Она утверждает, что Библия, неважно, считать ли её вдохновлённой божественно или нет, является результатом труда множества лиц. Написание Книги Бытия

охватило период примерно четырёхсот лет, с десятого века до н. э. до пятого. Теперь принято считать, что существуют три основных традиции авторства, и что многие источники представляют собой гораздо более древнюю традицию, которую при редактировании переосмыслили и включили в повествование.

Запись материала, который веками передавался устно, и создание последовательной истории, доходящей до царствования Давида, начались после раскола царства. Документ, известный как J («Яхвист», происхождение иудейское), как считается, был составлен в южном Иудейском Царстве в десятом веке до н. э. Второй источник, называемый E («Элохист», из-за формы обращения к божеству и потому, что он, вероятно, представляет эфраимскую традицию), вероятно, работал на севере государства Израиль немного позже. Третьим является источник P, который включает и переосмысливает рассказы J и E. Хотя относительно датировки P ведутся споры, учёные согласны, что мы имеем дело не с отдельным лицом, а со школой священников-редакторов в Иерусалиме, которые, возможно, работали сотни лет и завершили работу примерно в седьмом веке до н. э. Книга Второзакония, созданная в седьмом веке до н. э., считается отдельным творением. Окончательное соединение различных элементов в Пятикнижии Моисея произошло примерно в 450 г. до н. э. под руководством священника Ездры и наместника Неемии, когда Царство Иудейское находилось под персидским владычеством. Пятикнижие представляло собой канонизацию еврейского закона и выдающееся достижение еврейской религиозной мысли древнего периода[1].

Для понимания смысла огромной культурной трансформации, представленной созданием еврейского монотеизма, необходимо иметь в виду социальные условия, которые отражены в Книге Бытия.

Патриархальные племена ранних времён, описанные в Книги Бытия, жили, как и их предки, в пустыне, и вели кочевой или полукочевой образ жизни. Они разводили овец, коз, коров и занимались сезонным земледелием. Временами они проживали на окраинах городов под защитой оседлого населения, но сохраняли свои обычаи, не смешивая их с обычаями городов. Единство и выживание таких народов зависело от крепких племенных связей. Наименьшей единицей в их обществе была патриархальная семья, которая состояла из мужа, его жены, сыновей и их жён и детинь, незамужних дочерей и прислуги. Несколько семей объединялись в клан, *мишпаха*; они помогали

---

[1] Комментарии об истории Пятикнижия основаны на статье «Пятикнижие» энциклопедии Encyclopaedia Judaica (Иерусалим, 1978 г., 4-е изд.), том 13, стр. 231—64. Последующие выводы и интерпретации основываются на конкретных фрагментах следующих работ: Э. А. Шпайзер, The Anchor Bible: Genesis (Гарден-Сити, штат Нью-Йорк, 1964 г.); Наум М. Сарна, Understanding Genesis (Нью-Йорк, 1966 г.); Герхард фон Рад, Genesis: A Commentary, transl. of German edition (Филадельфия, 1961 г.); Теофиль Дж. Мик, Hebrew Origins (Нью-Йорк, 1960 г.); Уильям Ф. Олбрайт, From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process (Балтимор, 1940 г.); Уильям Ф. Олбрайт, Archaeology and the Religion of Israel (Балтимор, 1956 г.); Ролан де Во, член ордена доминиканцев, Ancient Israel: Its Life and Institutions (Нью-Йорк, 1961 г.); изд. в мягком переплёте, в 2-х томах, Нью-Йорк, 1965 г.).

друг другу экономически и собирались на религиозные празднества. Группа кланов, претендующая на общего предка и признающая общего лидера, объединялась в племя. Племена признавали кровную связь, которая возлагала на них обязательство кровной мести; например, за травму соплеменницы или соплеменника следовало отомстить смертью нападавшей или нападавшего или смертью их родственницы или родственника. В кочевом обществе, при отсутствии регулярной судебной системы, эта форма возмездия защищала права и целостность племён.

Племя обязано было оберегать и защищать своих слабых. Хотя некоторые имели больше скота, чем другие, значительных экономических различий между людинями не было. В пустыне, среди кочевых племён, выжить в одиночку было невозможно, поэтому гостеприимство было основным и священным правилом[2].

Большинство исследовательниц относят патриархальный период библейской истории к первой половине второго тысячелетия до н. э. Положение западносемитских племён описано в полезных исторических свидетельствах — в документах царских архивов Мари, датируемых примерно 1800 годом до н. э., которые освещают реально существовавшие условия в родном городе Авраама, Харране. Документы из города Нузи также предоставляют учёным много информации о семейной жизни, что позволяет им лучше понять и интерпретировать обычаи, отражённые в Книге Бытия[3].

Именно в Харране Авраам впервые встретился с Богом, который заключил с ним завет. Именно этот завет выделяет потомков Авраама как избранный народ Божий. Его символическое значение мы рассмотрим в следующей главе. Здесь следует отметить, что это мифическое событие отмечает начало еврейского религиозного опыта и предоставляет вдохновляющую идею, которая позволит этому народу выживать в последующие четыре тысячи лет несмотря на рассеяние по миру, частые гонения и отсутствие родины.

Учёные в целом считают Моисея основателем еврейского монотеизма, а Десять заповедей — его основным законом. В течение примерно четырёхсот лет между Авраамом и Моисеем еврейские племена, хотя и связанные клятвой поклоняться Яхве как единственному богу, продолжали поклоняться идолам, олицетворяющим божества-хранителей дома. Единственным ритуалом, который их объединял, было обрезание мужчин и запрет на человеческие жертвоприношения (как отражено в рассказе об Исааке).

История Иосифа и его братьев рассказывает о переселении голодающих евреев в Египет, где они мирно жили, пока новый фараон, который был

---

[2] Де Во, Ancient Israel, I, стр. 4—14.

[3] Выводы основаны на статье «История» энциклопедии Encyclopaedia Judaica, том 8, стр. 571—74; и работе Тиквы Фраймер-Кенски, "Patriarchal Family Relationships and Near Eastern Law", Biblical Archaeologist, том 44, номер 4 (осень 1981 г.).

настроен против них, не поработил их. Исход из Египта, который так ярко описывает библейская история, датируется археологическими данными как период правления Рамсеса II (около 1290—1224 гг. до н. э.). После Исхода библейская история рассказывает о том, как Моисей в течение сорока лет вёл народ через пустыню, и как на горе Синай он получил заповеди от Яхве. Откровение Моисея о заповедях народу и уничтожение золотого тельца, символа идолопоклонства, являются ключевыми моментами в повествовании. Завет Яхве с Моисеем утверждает и усиливает все предыдущие заветы и делает из Израиля единое целое, объединённое общей верой и общим законом. Моисей умер, не увидев земли обетованной; туда повёл израильтянок и израильтян его назначенный преемник, Иисус Навин. Учёные считают, что завоевание Ханаана под предводительством Иисуса Навина было завершено около 1250 года до н. э., что также знаменует конец бронзового века и начало железного века в Палестине[4].

Полукочевые племена, завоевавшие Ханаан, стали жить оседло в регионе, который был малонаселён из-за бедной почвы и недостатка воды. Им удалось преодолеть неблагоприятные условия благодаря технологическим новшествам с использованием железа — хранению воды в особых ёмкостях, глубокой обработке земли с помощью орудий с железными наконечниками и развитию террасирования для сохранения воды. Они также, вероятно, пережили масштабные катастрофы, вызванные войной и различными эпидемиями, которые в Библии описываются как чума или мор. Необходимость в интенсивном земледелии при освоении пустыни и одновременная потеря населения из-за войн и эпидемий в период, когда зарождались первоначальные принципы еврейской религиозной мысли, могут объяснить, почему Библия делает такой акцент на семью и на роль женщины в процессе рождения. В подобном демографическом кризисе женщины, скорее всего, согласились бы на такое разделение труда, при котором материнство встало бы на первое место[5].

Осёдлость в деревнях и небольших городах привела к изменениям в представлении о лидерстве, которое перешло от племени к клану. В эпоху Книги Судей (ок. 1125—1020 гг. до н. э.) племена иногда действовали совместно, а иногда независимо, но межплеменные связи в целом были слабыми. Власть осуществляли старейшины, из которых в периоды кризиса выбирали судей. В период, когда национального самосознания ещё по сути не существовало, связующим звеном между племенами стала общая религиозная и культурная традиция.

---

[4] Оксфордский библейский атлас, изд. Герберта Дж. Мэя с участием Р. У. Гамильтона и г. Н. С. Ханта (Лондон, 1962 г.), стр. 15—17.

[5] Толкование основывается на работе Кэрол Мейерс, "The Roots of Restriction: Women in Early Israel", Biblical Archaeologist, том 41, номер 3 (сентябрь 1978 г.), 95—98. Её заявления соответствуют теоретическим взглядам, которых придерживаются Оби и Сэндей.

Период войны между израильскими племенами и хананеями, который происходил во время филистимлянского правления, описан в одном из самых древних отрывков Ветхого Завета, Песни Деворы (Суд. 4—5). Это один из пяти случаев в повествовании, когда женщина изображена в лидерской позиции и героической роли[6]. Девора описывается как пророчица и судья, которая вдохновляет Варака на сбор войск для сопротивления хананеям, возглавляемым Сисарой. В тексте, весьма исключительном для Библии, показано, как она принимает на себя фактическое руководство над мужчинами:

> Тогда Варак сказал Деворе: «Если ты пойдёшь со мной, то я пойду и сделаю это, а если не пойдёшь со мной, то и я не пойду». Девора ответила: «Я пойду с тобой, но тогда не тебя будут чествовать, когда Сисара будет разбит. Господь позволит женщине одолеть Сисару». И Девора пошла с Вараком в город Кедес (Суд. 4:8—9).

Пророчество Деворы сбывается — Сисеру убила Иаиль, жена Хевера, которая заманила его в свой шатёр предложением гостеприимства и, пока он спал, вонзила ему в висок кол. За это героическое деяние её прославляют в Песни Деворы следующими словами: «Да будет Иаиль, жена Хевера кенеянина, благословенна среди женщин, в шатрах живущих!» (Суд. 5:24). Хотя, конечно, чудо происходит от Господа, который даёт возможность даже женщине убить воина, этот отрывок отличается тем, что восхваляет силу женщины, как духовную (Деворы), так и физическую (Иаили).

Победа и необходимость объединиться против филистимлян усилили тенденции к сильному лидерству среди двенадцати племён. Первое предложение о создании царства было сделано Гедеону после его победы над мадианитянами, но он отказался (примерно в 1110 г. до н. э.). Позже племена, повторно потерпев поражения от филистимлян, убедились в необходимости объединения и избрали царём Саула.

Саул объединил племена, создал постоянную армию и победил филистимлян. Аналогично месопотамским военным предводителям, взошедшим на трон, он назначил на важные посты своих родных и надеялся передать своё право на трон по наследству. Однако он и его сыновья погибли в битве, и Саула сменил Давид, который ранее был провозглашён царём своего племени Иудеи.

Именно царь Давид (примерно 1004—965 гг. до н. э.) объединил племена в национальное государство и завоевал огромные территории между Средиземным и Красным морем. Как и другие древние цари, Давид развил государственную и централизованную административную структуру. Он приобрёл царские владения и дворцы, провёл перепись населения и сделал

---

[6] Остальные четыре примера — лишь упоминания Мариам, Олдамы и Ноадии как «пророчиц» (Исх. 15:20, 2Цар. 22:14f). Также есть случай упоминания «умной женщины» из Авеля и её пророчеств (2Цар. 20:14—22).

Иерусалим столицей царства. Переместив ковчег, ядро израильского культа, в Иерусалим, он сделал этот город центром израильской религиозной жизни.

После ожесточённой борьбы за престол за Давидом последовал Соломон, который продолжил укреплять и развивать монархию. Он заключил множество договоров и династических браков с прежде враждебными соседями, приобретая тем самым огромный гарем. Он собрал царских купцов, снабдил их флотом и отправил торговые посольства во множество земель. Во время его правления монархия развивалась культурно и экономически, однако высокие налоги и усиление социального расслоения привели к общественному недовольству, а затем и к нескольким восстаниям. После смерти Соломона монархия разделилась на два царства: Иудейское и Израильское[7].

Двойное царство постоянно находилось под угрозой со стороны своих крупных соседей. Израильское царство просуществовало немногим больше двухсот лет и пало, после долгих войн, когда ассирийцы под командованием Саргона II захватили его столицу Самарию в 722 году до н. э. и изгнали всё население. Другими важными событиями с точки зрения религиозного развития было увеличение распространения культа бога Баала и богини Ашеры во время правления царя Ахава и его жены-чужеземки Иезавели, а также последовавшая за этим реакция. Вдохновлённый пророками Илией и Елисой, в 852 году до н. э. произошёл политический переворот, в ходе которого было убито четыреста жрецов Баала; единоличное поклонение Яхве было восстановлено. Позднее религиозные возрождения при пророках Осии, Амосе и Исайи внесли в яхвизм революционную идею нетерпимости к другим божествам и культам. Культ быка был запрещён, а концепция плодородия стала более твёрдо связана с Яхве благодаря метафоре Осии, которая представила понятие завета как брак Яхве с Израилем, невестой. Пророки в своих вдохновлённых проповедях приравняли грехи Израиля к «блуду». Таким образом, патриархальные половые метафоры стали неотрывной частью религиозной мысли[8].

Иудейское царство, продолжающее род Давида, последовательно подвергалось набегам и вело борьбу против египтян, финикийцев, филистимлян, моавитян, ассирийцев, и в 586 г. до н. э. было окончательно покорено, когда вавилоняне разрушили Иерусалим, сравняли с землёй храм и изгнали народ.

Падение Иерусалима ознаменовало конец политических институтов Израиля. Впредь выживание Израиля зависело от приверженности религии Яхве в самых неблагоприятных условиях изгнания, рассеяния и ассимиляции. Это стало возможным благодаря канонизации иудейского учения в Пятикнижии, которую осуществил пророк Ездра. Революцией иудейского монотеизма стала абсолютная вера в единого, невидимого, неизъяснимого

---

[7] Encyclopaedia Judaica, том 8, стр. 583—92.

[8] Более подробное представление данной точки зрения — Мик, Hebrew Origins, стр. 217—27.

Бога, отказ от ритуалов как доказательства его святости и требование вместо этого соблюдать и практиковать моральные ценности. Великое новшество синагоги как места для религиозных собраний и чтения писаний и священных книг любой группой верующих вместо обрядовой практики, монополизированной сектой священников, сделало иудейскую религию мобильной, гибкой и общинной. Благодаря таким чертам стало возможно выживание иудаизма.

Те же исторические условия, которые создали возможность такого культурного и концептуального прогресса, повлияли и на способ, которым патриархальные концепции и идеи встроились в иудейский монотеизм. Теперь обратимся к рассмотрению гендера, описываемого в израильской практике и мысли.

Племена в Ханаане жили в догосударственном обществе; период формирования государства в Израиле начался лишь примерно в 1050 г. до н. э. Если бы в палестинском обществе в результате формирования государства повторилась та же схема, которую мы обсуждали ранее в отношении месопотамского общества, можно было бы ожидать более строгого контроля над половой жизнью женщины и прогрессирующего исключения женщин из общественной деятельности по мере усиления государства. Исторические свидетельства, по-видимому, подтверждают эту закономерность; здесь мы можем обсудить её только в общих чертах.

Рассказы о патриархах в Книге Бытия дают некоторые указания на переход от матрилокальной и матрилинейной к патрилокальной и патрилинейной семейной организации в некоторых племенах (см. браки Лии и Рахили; упоминание того, что муж да оставит отца своего и мать свою и прилепится к жене своей, в Быт. 2:24, также можно интерпретировать в этом смысле). Семилетняя служба Иакова у Лавана за каждую из его дочерей соответствовала практике матрилокального брака. Ассириолог Кошакер подтверждает существование такой формы брака в ранней Месопотамии, при которой жена оставалась в доме своих родителей (или, чаще всего, в шатре), а муж проживал с ней как постоянный или временный гость. В библейском повествовании матрилокальный брак называется «бина». Он давал женщине бóльшую самостоятельность и право на развод; при патриархальном браке, известном как «баал», оно отменилось. Кошакер отмечает, что эта форма брака была заменена патриархальным браком[9].

История сватовства Иакова и его бегства из дома Лавана трактуется как указание на переход от матрилокальности к патрилокальности. Ещё до того, как он прибыл в дом Лавана, Иаков был обязан вернуться в дом своего отца.

---

[9] Пауль Кошакер, Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapis, Konigs von Babylon (Лейпциг, 1917 г.), стр. 150—84. См. также: Элизабет Мэри МакДоналд, The Position of Women as Reflected in Semitic Codes of Law (Торонто, 1931 г.), стр. 1—32; Де Во, Ancient Israel, I, стр. 19—23, 29.

И, исполняя свой долг, он был вынужден преодолеть сопротивление и обман Лавана, что становится более понятным, когда мы имеем в виду, что в матрилокальном обществе Лаван мог бы претендовать на то, чтобы Иаков оставался в доме своей жены, и принимать это обязательство как должное[10].

Кражу Рахилью домашних идолов также можно рассматривать в этом контексте. Этот отрывок долго сбивал с толку библеисток. Шпайзер трактует идолов как «домашних божеств» и поясняет отрывок, указывая, что, согласно документам из Нузи, отражающим социальные обычаи Харрана (где жил Лаван), владеть домашними идолами значило иметь законное право на наследование имущества. Таким образом, Рахиль, полагая, что её отец откажет мужу в законной доле в наследстве, забрала идолов[11]. Трактовка Шпайзера не противоречит идее того, что, перенося идолы из дома отца в дом мужа, Рахиль своим поступком символизировала переход от матрилокальности к патрилокальности.

Без сомнения, преобладающей семейной структурой в библейском повествовании является патриархальная семья. Учёные сформировали довольно полную картину социальной и семейной структуры иудейского общества, которая достаточно близко отражает общество месопотамских соседей Израиля.

В самом раннем периоде патриарх имел бесспорный авторитет над родными. Жена называла мужа «баал», или «господин»; также его называли «баалом» своего дома или поля. В Десяти заповедях жена перечисляется среди собственности мужа наравне с прислугой, волом и ослом (Исх. 20:17)[12]. В этот период отец также мог продать свою дочь в рабство или в проституцию, что позже было ему запрещено. К моменту установления монархии власть отца над членами семьи уже не была неограниченной и безмерной. В этом

---

[10] Дэвид Бакан, And They Took Themselves Wives: The Emergence of Patriarchy in Western Civilization (Сан-Франциско, 1979 г.), стр. 94—95.

[11] Шпайзер, Anchor Bible, стр. 250—51. Такой же точки зрения придерживается М. Гринберг, "Another Look at Rachel's Theft of the Teraphim", Journal of Biblical Literature, том 81 (1962 г.), 239—48.

Савина Дж. Теубаль в работе Sarah the Priestess: The First Matriarch of Genesis (Атенс, штат Огайо, 1984 г.), предполагает наличие фундаментального конфликта между «матриархами» (Сарой, Ревеккой, Рахилью) и патриархами; Библия раскрывает его лишь со стороны патриархов. Исследовательница предполагает, что этим женщинам было сложно поддерживать общественные нравы своих матрилинейных племён в противостоянии с патриархами, стремящимися навязать патрилинейность. В таком свете она считает, что поступок Рахили был основан на её «праве» на идолов, потому что она младшая дочь, а в некоторых матрилинейных обществах наследование происходит по линии младшей дочери. Предположение интересное, однако я не нахожу его убедительным, поскольку оно основывается на очень частных свидетельствах, кроме того, исследовательница стремится возвысить библейских праматерей до могущественных «матриархов», хотя все обширные свидетельства говорят об обратном. Однако внимание к следам матрилинейности и матрилокальности в библейских текстах очень важно и заслуживает дальнейшего изучения.

[12] Следует отметить, что во Второзаконии порядок, приведённый в Десяти заповедях, изменён: завет «Не желай жены ближнего твоего» идёт впереди завета не желать другого имущества ближнего. Юлиус А. Бьюер считает, что это большое отклонение от изначальной формулировки, которое, по его мнению, означает «повышение её статуса по сравнению с прошлым положением наравне с прочим имуществом». См. Юлиус А. Бьюер, The Literature of the Old Testament (Нью-Йорк, 1962 г.), стр. 34.

отношении мы отмечаем улучшение положения дочерей по сравнению с более ранним периодом.

Значение клана (мишпаха) было усилено имущественными договорами. После перехода к осёдлости семейное имущество было преобладающей формой землевладения. Собственность семьи определялась строгими границами и обычно включала в себя родовой склеп. Ответственность за сохранение наследственного имущества и заботу о нём лежала на главе патриархальной семьи. Земля принадлежала клану и считалась неотчуждаемой — её нельзя было продать, а можно было передать исключительно по наследству. Наследство обычно доставалось старшему сыну. Если сына не было, оно могло достаться дочерям, но они должны были выйти замуж за мужчину своего племени, чтобы их доля не ушла на сторону (Чис. 27:7—8 и 36:6—9). Если хозяин имущества умирал бездетным, наследство переходило к его брату, дяде или ближайшему родственнику-мужчине. Это одно из оснований для закона левирата, который обязывает мужчину жениться на овдовевшей, бездетной жене своего брата, чтобы обеспечить наследника умершего и предотвратить отчуждение семейного имущества[13].

Такие формы владения землёй способствовали укреплению преданности клану и обеспечивали бóльшую стабильность патриархально-племенных организаций из поколения в поколение. Строго патриархальный контроль над имуществом семьи и то, как он был представлен в самой организации израильского общества, оказало большое влияние на положение женщин.

Наследование происходило патрилинейно — старший сын наследовал власть отца после его смерти. Все сыновья и их жены жили в доме отца до его смерти. Отец устраивал браки своих детинь; сыновьям он оплачивал выкуп за невесту, дочерям предоставлял приданое, которое заменяло их долю наследства. Так, дочери из богатых семей были в определённой степени защищены от насилия, так как возвращать приданое в случае развода могло быть экономически невыгодно для семьи мужа. Положение дочерей бедных семей не отличалась от незавидного положения месопотамских беднячек, за исключением того, что в период монархии и после него дочери-еврейки не обращались в рабство — оно было уделом чужеземок и женщин из завоёванных групп. Кроме того, в соответствии с более гуманной и мягкой формой рабства в иудейском обществе, рабыню, согласно Второзаконию, освобождали на седьмой год, как и раба, и хозяева должны были обеспечить её или его продовольствием и животными из своего стада (Втор. 15:12—13).

---

[13] Де Во, Ancient Israel, I, стр. 166—67. Обсуждение близких параллелей между условиями, описанными в документах Мари, и условиями, описанными в Библии — А. Маламат, "Mari and the Bible: Some Patterns of Tribal Organization and Institutions", Journal of the American Oriental Society, том 82, номер 2 (1962 г.), 143—49. Маламат демонстрирует, чем эти экономические условия и понятия отличаются от тех, что были свойственны другим месопотамским обществам.

Все израильтянки должны были выйти замуж и таким образом перейти из-под контроля отца (и братьев) под контроль мужа и свекрови. Если муж умирал раньше жены, его брат или другой родственник мужского пола принимал её под свой контроль и женился на ней. Хотя обычай левирата часто трактуется как «защита» для вдовы, он больше говорит о стремлении мужчин сохранить наследство внутри семьи[14].

Как и в месопотамских обществах, иудейские мужчины наслаждались полной половой свободой как в браке, так и вне его. Библеист Льюис М. Эпштейн утверждает, что в ранние периоды муж мог свободно пользоваться своими наложницами и рабынями: «Если рабыни были его собственными, а не подаренными первой женой, он мог предоставить их другим членам семьи... после того, как они ему наскучат»[15]. Полигамия, распространённая среди патриархов, позднее стала редкостью, за исключением царской; идеалом и правилом стал моногамный брак.

Невеста должна была сохранять девственность до брака, а жена была обязана быть абсолютно верной мужу. Наказанием за прелюбодеяние была смерть обеих сторон (Лев. 20:10), но жена-еврейка была меньше защищена от ложных обвинений в прелюбодеянии, чем месопотамка. Муж мог добиться развода со штрафом, но жена — никогда. В этом отношении еврейские законы были более строгими к жене, чем законы Хаммурапи. То же относится к законам, касающимся изнасилования — месопотамское право предоставляло женщине некоторую защиту, а еврейское предписывало насильнику жениться на женщине, которую он изнасиловал, и указывало, что он не может развестись с ней. Получается, закон принуждал женщину вступить в нерасторжимый брак с насильником (Втор. 22:28—29).

В браке жена должна была рожать детинь, а именно сыновей. Бесплодие жены, которое понималось как неспособность родить сыновей, было для неё позором и причиной развода. Сара, Лия и Рахиль, обнаружив, что бесплодны, и отчаявшись, предложили своих служанок мужьям, чтобы дети служанок считались их собственными. В законах Хаммурапи есть правовые предпосылки для развития этого обычая; также есть разница в обращении с вдовой, у которой есть сыновья, и с бесплодной вдовой[16].

Усыновление и удочерение родных, чужих или даже рабынь и рабов было так же распространено в иудейском обществе, как и в других

---

[14] Если вдове разрешалось выходить замуж за мужчин из чужого клана, как, например, в Вавилоне, она могла забрать с собой свою долю наследства.

[15] Льюис М. Эпштейн, Marriage Laws in the Bible and the Talmud (Кембридж, штат Массачусетс, 1942 г.), стр. 7, 38—39.

[16] Выводы о положении евреек до Исхода основаны на следующих источниках: Де Во, Ancient Israel, гл. 1—3; Льюис Эпштейн, Sex Laws and Customs in Judaism (Нью-Йорк, 1948 г.); Эпштейн, Marriage Laws; МакДоналд, Semitic Codes of Law; Фраймер-Кенски, "Patriarchal Family Relationships", 209—14; Филлис Трибл, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation", Journal of the American Academy of Religion, том 41 (1973 г.), 31—34; и Трибл, "Woman in the Old Testament", The Interpreter's Dictionary of the Bible, добавочный том, изд. К. Р. Крим (Нэшвилл, 1976 г.), стр. 963—66.

ближневосточных обществах, как средство получения наследника в случае бесплодия и обеспечения заботы о себе в старости. Или же мужчина мог привести в дом жён или наложниц, если его первая жена не родила сына. Такая ситуация, аналогичная брачным обычаям в месопотамском обществе, отражённым в сводах законов, описывается в историях об Аврааме и Агари, а также об Иакове, его двух жёнах и двух наложницах[17]. Такие сложные семейные отношения порождали вопрос о наследовании, так как закон неясно определял, в отличие от законов Хаммурапи, будет ли старший сын рабыни иметь приоритет перед старшим сыном законной жены. Таков случай с сыном Авраама и Агари Измаилом, и библейский рассказ ясно указывает — Бог хочет, чтобы Его избранный народ (семя Авраама) был потомством Исаака, сына законного брака, а не потомством Измаила, первенца, сына рабыни-наложницы. В §170 законов Хаммурапи приводится аналогичная ситуация, когда наследство передаётся первенцу законной жены перед детьми наложницы, причём последние имеют право на меньшую долю наследства, если отец признает их своими при жизни. В случае с Измаилом Авраам признал его своим сыном, и тем не менее Бог приказал ему изгнать и его, и Агарь, как хотела Сара, «ибо в Исааке наречётся тебе семя» (Быт. 21:12). Это можно считать сильным божественным подтверждением первоочерёдности прав законных сыновей.

По мере сравнения правового и социального положения женщин в месопотамском и иудейском обществах мы отмечаем сходство в строгом регулировании половой функции женщин и институционализации двойного стандарта в отношении женщин и мужчин в законодательных кодексах. В целом, замужняя еврейка занимала более низкое положение по сравнению с месопотамкой. Вавилонянки могли владеть имуществом, заключать договоры, обращаться в суд и имели право на долю в наследстве мужа. Однако важно отметить значительное возвышение роли женщин как матерей в Ветхом Завете. Пятая заповедь налагает на детинь обязанность равно почитать и отца, и мать, и женщины превозносятся как наставницы молодым. В Притчах матери и отцы одинаково почитаются за родительство, и матери описываются исключительно положительно. Это вполне соответствует общему упору на семью как основную единицу общества, что мы также отмечали в месопотамском обществе в период формирования государства.

Пока мы основывали наши выводы о статусе женщин на библейском законодательстве, как и большинство учёных в этой области. Но закон, как мы уже обсуждали, отражает реальность лишь косвенно: тем, что он принимает как данное, и тем, что определяет как проблематичное. В остальном закон устанавливает нормы желательного поведения, и они обычно не отражают фактических общественных условий. Получить представление о фактическом

---

[17] Подробное обсуждение этих историй приведено ранее.

положении дел в библейском повествовании можно, отмечая практики и ценности, которые принимаются как данное и, следовательно, не снабжаются объяснениями.

История Лота из Содома и истоки войны с вениамитянами косвенно касаются положения женщин. Как рассказывается в Книге Бытия, глава 19, в дом Лота в Содоме пришли два ангела в облике незнакомцев. Лот устроил для них угощение и пригласил их переночевать. Злой народ Содома окружил дом и стал требовать, чтобы он выдал им мужчин: «выведи их к нам; мы познаем их». Пытаясь их успокоить, Лот вышел за дверь своего дома и обратился к содомлянам следующим образом:

> …и сказал [им]: братья мои, не делайте зла; вот у меня две дочери, которые не познали мужа; лучше я выведу их к вам, делайте с ними, что вам угодно, только людям сим не делайте ничего, так как они пришли под кров дома моего (Быт. 19:7, 8).

Толпа ворвалась в дом, но ангелы поразили их слепотой и предупредили Лота о неотвратимом уничтожении Содома; они сказали, что он и его семья будут спасены, «Господь милостив ему». Здесь формулировка указывает на то, что Лот спасается не за свои добродетели, а из милосердия Божьего и из-за Авраама («вспомнил Бог об Аврааме и выслал Лота из среды истребления, когда ниспровергал города, в которых жил Лот» (Быт. 19:29)[18].

Этот отрывок смущал комментаторов. Мартин Лютер восхвалял Лота за соблюдение закона гостеприимства и всячески извинялся за него: «Я буду защищать Лота и думать, что он сделал своё предложение, не согрешив. Зная, что толпа не заинтересована в них, он лишь пытался успокоить её и не думал, что подвергает дочерей опасности». С другой стороны, Жан Кальвин считал, что «большая добродетель Лота была омрачена некоторым изъяном... Он не побоялся обесчестить своих дочерей... Хотя Лот действовал из крайней необходимости, тем не менее... он не свободен от порицания»[19].

Поздние комментарии в основном следуют этим двум линиям толкования. Сарна отмечает, что готовность Лота «подвергнуть дочерей насилию» для современной читательницы «абсолютно непонятна, даже если учесть, что история отражает эпоху и общество, в котором дочери были собственностью своих отцов»[20]. Я считаю примечательным, что Э. А. Шпайзер, который аннотирует и комментирует Книгу Бытия построчно, не даёт комментариев относительно действий Лота. Он критикует Лота за

---

[18] Данная интерпретация — см. Сарна, Understanding Genesis, стр. 150.

[19] Оскар Цигнер, Luther und die Erzvaeter: Auszuege aus Luther's Auslegungen zum ersten Buch Moses mit einer theologischen Einleitung (Берлин, 1952 г.), стр. 90 (перевод: Герда Лернер); Жан Кальвин, Commentaries on the First Book of Moses Called Genesis (перевод: свящ. Джон Кинг) (Гранд-Рапидс, штат Мичиган, 1948 г.), I, стр. 499—500.

[20] Сарна, Understanding Genesis, стр. 150.

«отсутствие спонтанности» и «подобострастие» в гостеприимстве, описывает «скрытую слабость характера Лота» в его «нерешительности, смущённости, беспомощности». Единственная намёк на комментарий по поводу инцидента с дочерями — это фраза: «Верный неписаному закону, Лот не останавливается ни перед чем в попытках защитить своих гостей»[21]. Шпайзер следует толкованию Кальвина и, если анализировать исключительно текст, Кальвина вполне можно оправдать в том, что он считает предложение Лота отдать дочерей толпе лишь «изъяном», поскольку Яхве, которому грехи Содома настолько отвратительны, что он уничтожает город и всех его жительниц и жителей, тем не менее, спасает Лота. Если мы проанализируем этот библейский рассказ, то заметим, что право Лота распоряжаться дочерями, даже чтобы отдать их насильникам, принимается как должное. Оно не нуждается в объяснениях, поэтому мы можем предположить, что оно отражает исторические социальные условия.

Данное предположение подтверждается рассказом о похожей истории в Книге Судей (19:1—21, 25). Левит, живущий в Ефреме, имел наложницу из Иудеи, которая «поссорилась с ним и ушла от него в дом отца своего в Вифлеем Иудейский и была там четыре месяца» (Суд. 19:2). По прошествии четырёх месяцев левит пошёл за ней «поговорить к сердцу её», и после длительного пребывания у отца она пошла к нему домой. Они остановились в Гиве, в землях Вениамина, но никто не хотел принять их на ночлег. Наконец их принял один человек из Ефрема. Когда гости угощались в доме своего хозяина, «люди развратные» из города окружили дом и потребовали, чтобы ефремлянин предал им своего гостя, используя почти те же слова, что и в случае с Лотом: «Выведи человека, вошедшего в дом твой, мы познаем его» (19:22). Хозяин отказался, сказав:

> Нет, братья мои, не делайте зла, когда человек сей вошёл в дом мой, не делайте этого безумия; вот у меня дочь девица, и у него наложница, выведу я их, смирите их и делайте с ними, что вам угодно; а с человеком сим не делайте этого безумия (19:23—24).

Мужчины не послушали его, поэтому левит «взял свою наложницу и вывел к ним на улицу. Они познали её, и ругались над нею всю ночь до утра. И отпустили её при появлении зари». Женщина упала у порога и лежала там. «Господин её встал поутру» и обнаружил её на земле. Она не отвечала на его слова, потому что была мертва. Он положил её на осла и повёз домой. Затем он «разрезал её по членам её на двенадцать частей» и отправил их «во все пределы Израилевы», чтобы побудить израильтян отомстить за это злодеяние (19:27—30).

---

[21] Шпайзер, Anchor Bible, стр. 143.

Далее следует драматический рассказ об израильском совете, решении попросить о выдаче виновников в Гиве, отказе вениамитян их выдать, а затем войне с вениамитянами. На протяжении всего текста ясно, что оскорбление и «злодейство» заключается в нарушении гостеприимства и осквернении чести и имущества левита. Отношение левита к наложнице, которая в масоретском тексте временами называется «женой», проявляется не только в готовности предать её групповому изнасилованию, но и в том, что он спокойно спал, в то время как её всю ночь истязали. В тексте нет ни слова осуждения в адрес его поступка или в адрес хозяина, который предлагал свою девственную дочь, чтобы спасти жизнь и честь своего гостя. Напротив, текст предполагает, что в объяснении такого поступка нет нужды. Однако следует отметить, что в разделе, написанном в более поздний период (Лев. 19:29), отцу явно запрещается совершать такие действия: «Не оскверняй дочь твою, чтобы не сделать её блудницей, чтобы не осквернить землю и она не наполнилась блудом».

Раннее повествование продолжается, описывая полное уничтожение вениамитян с помощью и советом Бога. Израильтяне убили всех мужчин, кроме шестисот, сбежавших в пустыню, и подожгли все города вениамитян. До начала войны мужчины Израиля поклялись: «Никто из нас не отдаст дочери своей сынам Вениамина в замужество» (21:1). Но потом они поняли, что клятва приведёт к потере племени Израиля. Теперь, желая успокоить оставшихся вениамитян, не нарушая клятвы, израильтяне решают эту проблему, начав войну против народа из Иависа Галаадского, который не ответил на призыв к оружию против вениамитян. В этой войне израильтяне «всякого мужчину и всякую женщину, познавшую ложе мужеское, предают заклятию» (Суд. 21:11). В живых осталось четыреста девственниц, и победители отдали их мужчинам Вениамина в жёны. Двести оставшихся мужчин Вениамина, которым не хватило жён, получили следующее повеление:

> …вот, каждый год бывает праздник Господень в Силоме… Пойдите и засядьте в виноградниках, и смотрите, когда выйдут девицы Силомские плясать в хороводах, тогда выйдите из виноградников и схватите себе каждый жену из девиц Силомских и идите в землю Вениаминову (21:19—21).

Вениамитяне последовали этому приказу и возвратились со своими новыми жёнами, чтобы восстановить свои города и «чтобы не исчезло колено от Израиля» (21:17). Рассказ заканчивается любопытной строкой, в которой можно увидеть некоторые сомнения в праведности этих действий: «В те дни не было царя у Израиля; каждый делал то, что ему казалось справедливым» (21:25).

Дэвид Бакан довольно изобретательно толкует тему войны вениамитян как конфликт и победу патрилокальности над матрилокальностью. Он отмечает, что преступление наложницы состояло в том, что она перешла из

дома своего мужа в дом отца, и что это зло исправляется и принцип патрилокальности подтверждается перенесением четырёхсот девственниц Иависа Галаадского в дома их мужей[22]. Хотя аргумент интересен, у него нет твёрдого доказательства. Другие современные аналитикессы так же молчат о судьбе женщин в этом отрывке, как и в случае с дочерями Лота. Например, Льюис Эпштейн, комментируя оба отрывка, отмечает:

> …в этих историях мы видим отражение отвращения, которое испытывали порядочные евреи к такому акту [содомии]; в обоих случаях хозяин предлагал незнакомцам изнасиловать его дочь вместо гостя, умоляя, чтобы не совершалось такое «гнусное дело». Следовательно, можно предположить, что с очень древних времён содомия считалась среди иудеев крайне аморальным поступком[23].

Также можно предположить, что честь, а иногда и жизнь женщин находилась в распоряжении мужчин их семьи, а те рассматривали женщин как взаимозаменяемые объекты, чьей репродуктивной функцией они могут пользоваться. Мужчины из колена Вениамина, жены и детини которых были убиты, взяли новых жён из числа порабощённых или захваченных в плен женщин и таким образом создали новые семьи. Что касается их юридических прав на себя и своё тело, то между свободными женщинами и рабынями, между жёнами или девственницами разницы нет. Дочерями-девственницами можно распоряжаться точно так же, как и наложницами или рабынями, захваченными в плен.

Отрывок из Книги Судей также подтверждает исторические доказательства, касающиеся рабства, которые обсуждались в Главе четвертой. Даже в междоусобной войне между племенами Израиля мужчин убивали, а женщин обращали в рабство и насиловали. Однако история войны вениамитян также демонстрирует, как заканчиваются войны, и как враги мирятся посредством брачных договоров, которые полностью контролируются мужчинами племени. Брачный обмен женщинами Иависа Галаадского можно рассматривать как обычное порабощение и торговлю женщинами побеждённых врагов. Но что насчёт дочерей Силома, танцующих на празднике Господнем? Они не принадлежали к неприятельскому племени, их мужчины не были побеждены. Они просто стали пешками в политическом стремлении примириться с побеждённым врагом

НЕСКОЛЬКО НЕДАВНИХ ИССЛЕДОВАНИЙ о роли женщин в Ветхом Завете стремились сбалансировать преобладающие свидетельства патриархального доминирования, ссылаясь на несколько героических женских фигур или на женщин, которые предпринимают независимые действия того или иного рода.

---

[22] Бакан, And They Took Themselves Wives, стр. 97—101.

[23] Эпштейн, Sex Laws, стр. 135.

Филлис Трибл даже заявляет, что в «патриархальной культуре Израиля» существовала «контркультура»[24]. Другая учёная-феминистка, Филлис Бёрд, в эссе-комментарии, где подробно описываются различные проявления патриархального доминирования в Ветхом Завете, правильно утверждает — и это подтверждают приведённые ей свидетельства — что юридически и экономически женщины в библейском повествовании стоят ниже мужчин, и это отражает реальное положение дел в еврейском обществе. Тем не менее, она отмечает, что мужчина в Ветхом Завете признаёт женщину «противоположной себе и равной себе» — но приводит этому тезису недостаточно доказательств[25]. Аналогичным образом Джон Отуэлл завершает книгу, полную доказательств обратного, утверждением, что статус женщин в Ветхом Завете был высок, и что они полноправно участвовали в жизни общества как жёны и как матери[26]. Те, кто видят в библейском повествовании свидетельство прорыва в отношении женщин, ссылаются на несколько упоминаемых женщин-героинь, говорят о роли пяти женщин-пророчиц, подчёркивают положительные высказывания о женщинах в Притчах и эротическую насыщенность и восхваление женской сексуальности в Песни Песней. К сожалению, исторический метод не подтверждает такое толкование.

Несколько уважаемых или героических женщин не перевешивают множество других, изображённых в рабском, смиренном или подчинённом положении. Очевидно, что повествование, особенно в Песни Деворы и в упоминании пророчицы Олдамы, подтверждает — женщин могли признавать пророчицами. Однако если рассмотреть повествования в хронологическом порядке, окажется, что это было в ранний период еврейской истории, до или вскоре после формирования государства. В период монархии и далее мы не находим женщин в таких ролях. Это соответствует общей схеме развития, которую мы отметили в отношении других месопотамских культур. Песнь Песней настолько сложно толковать и анализировать исторически, что кажется неразумным делать из неё выводы относительно фактического положения женщин; к ней следует относиться как к художественному произведению. Поскольку личность женщины в Песни неизвестна и вызывает множество споров, на её основании нельзя делать выводы о фактическом положении женщин в еврейском обществе.

Мы более уверены в том, что Ветхий Завет иллюстрирует постепенное ограничение общественной и экономической роли женщины, сокращение её религиозной функции и усиление контроля половой функции по мере того, как еврейские племена переходили от союза к государству. Законы, которые мы рассмотрели выше, в основном относятся к периоду государственности. Можно было бы утверждать, что Второзаконие более благосклонно к

---

[24] Трибл, "Woman in the OT", стр. 965.

[25] Филлис Бёрд, "Images of Women in the Old Testament", ред. Розмэри Рютер, Religion and Sexism (Нью-Йорк, 1974 г.), стр. 41—88, цитата, стр. 71.

[26] Джон Отуэлл, And Sarah Laughed: The Status of Woman in the Old Testament (Филадельфия, 1977 г.).

женщинам, чем Книга Левит. Озабоченность борьбой с культом Баала и Ашеры, который сохранялся в период монархии и после него и, по-видимому, был наиболее распространён и устойчив среди женщин, может объяснить всё более строгое регулирование поведения женщин, чрезмерное порицание женщин за «блуд» в Книгах Пророков и, наконец, повсеместное использование образа блудницы в качестве метафоры зла греховного общества. Эти вопросы заслуживают тщательного и подробного изучения со стороны библеисток и литературоведок. Здесь мы можем лишь обратить на них внимание.

В следующей главе мы обсудим основные религиозные и символические выражения гендерной идентичности в Книге Бытия. Сейчас нам важно изучить, как иудейское общество определяло религиозное сообщество таким образом, что не только исключало из него женщин по определению, но в процессе истории перешло от частичного участия женщин в сообществе к их полному исключению.

Льюис Эпштейн отмечает, что во времена патриархов женщины и мужчины вместе пасли стада, встречались у колодцев, вместе молились в храме, участвовали в общественных празднествах, ели вместе, вместе посещали свадьбы и похороны. Разделение по полу в храме началось только со Второго храма, в котором был «женский двор», расположенный за пределами главного здания — но в нём собирались как женщины, так и мужчины. Эпштейн смягчает даже этот факт, объясняя, что «ни на практике, ни в теории это не было средством отделения женщин от мужчин». Еврейка была частью еврейской общины; она могла молиться или изучать Тору, «но не была частью культа ни как служительница, ни как руководительница, ни как участница религиозного объединения… Женский двор в храме являлся как бы общественным местом для тех, кто не участвуют в обрядах; женщины собирались там, как остальной народ»[27].

Главной религиозной обязанностью родительниц считалось обучить сыновей Торе; касательно девочек такой обязанности не было. Тем не менее, Эпштейн сообщает, что, пока детини обучались дома, родительницы могли обучать и девочек — на своё усмотрение. До четвёртого века н. э. женщинам практически не препятствовали посещать публичные собрания, на которых читали и обсуждали священные тексты. Однако формальное образование, которое было введено либо во втором, либо в первом веке до н. э., скорее всего, было предназначено исключительно для обучения мужчин[28].

В следующей главе мы продемонстрируем, что с самого начала Завета общество в целом определялось как общество *мужчин*. Это почти последовательно привело к ограничению возможностей женщины на поприще религии, поскольку в месопотамской традиции жрицы служили богиням, а

---

[27] Эпштейн, Sex Laws, стр. 78, 80—81.

[28] Там же, стр. 86—87; Де Во, Ancient Israel, I, 48—50.

жрецы — богам. Однако гендерная идентичность Яхве не уточнялась, особенно в более ранних текстах. Для определений гендера в западной цивилизации важно то, какие именно метафоры, символы и объяснения авторы Книги Бытия выбрали из множества доступных источников. Точно так же, для современности важно не столько то, что авторы намеревались выразить каждым из символов, сколько то, какой смысл извлекли из них будущие поколения. Если, например, Яхве задумывался или мыслился не как Бог определённого гендера, а скорее как божественное начало, в котором сочетались женские и мужские черты, как утверждают некоторые теологини, это важно только тем, что показывает — у традиционного патриархального толкования были альтернативы, и эти альтернативы выбраны не были[29]. Факт состоит в том, что на протяжении более 2500 лет к иудейскому Богу обращались как к мужчине, представляли его как мужчину и интерпретировали как мужчину, как Бога-Отца независимо от того, какие другие черты Он мог воплощать. Исторически символ наделили именно таким значением, и именно это значение имело вес и силу. Оно стало ключевым для того, как и мужчины, и сами женщины представляли и воспринимали женщин, и какое место отводили им как в божественном порядке, так и в человеческом обществе.

Таким образом, появление духовенства, представленного исключительно мужчинами, было неизбежным. Долгая идеологическая борьба иудейских племён против поклонения ханаанским божествам и особенно устойчивость культа богини плодородия Ашеры, видимо, усилили акцент на мужском главенстве в религии и тенденцию к мизогинии, которая полностью проявилась только в период после вавилонского пленения[30]. Каковы бы ни были причины, мужское священничество Ветхого Завета представляло собой радикальный разрыв с тысячелетней традицией и практикой соседних народов. Новый порядок под властью всемогущего Бога объявил иудеям и всем, кто считали Библию своим нравственным и религиозным руководством, что женщины не могут говорить с Богом.

---

[29] Джудит Оксхорн, The Female Experience and the Nature of the Divine (Блумингтон,

1981 г.), гл. 5 и 6. Оксхорн рассматривает вопрос гендерной природы Бога во всей её полноте и подчёркивает глубокую двойственность Библии в отношении этой темы.

[30] Мейерс, "The Roots of Restriction… ", стр. 100—102. См. также Оксхорн, Female Experience, стр. 196—97.

Завет

В ОСНОВЕ РЕЛИГИОЗНЫХ СИСТЕМ ВЕРОВАНИЙ лежит ответ на вопрос «Кто создаёт жизнь?». Генеративность включает в себя как созидание — способность создавать нечто из ничего, так и размножение — возможность производить потомство. Мы проследили, как религиозные объяснения генеративности сместились от Матери-Богини как единственного начала универсальной идеи плодородия к Матери-Богине, которой в деле плодородия помогают боги-мужчины или человеческие цари, затем — к концепции символического созидания, выраженного сначала в «именовании», а после — в «творческом духе». Мы также рассмотрели сдвиг в пантеоне божеств от всемогущей Матери-Богини к всемогущему Богу Грома, чья спутница представляет собой усмирённую версию богини плодородия. Остаётся заменить пантеон одним всемогущим Богом-мужчиной и сделать так, чтобы он воплощал в себе оба аспекта генеративности. Этот сдвиг, который в разных культурах происходит в различных формах, случился и в западной цивилизации в Книге Бытия.

История сотворения мира в Книге Бытия значительно отличается от историй сотворения мира других народов региона. Единственным творцом Вселенной и всего, что в ней существует, является Яхве. В отличие от старших богов соседних народов, Яхве не объединяет силы ни с какой богиней и не имеет семьи[1]. Никакого материнского, женского источника создания Вселенной и жизни на земле больше нет, как нет и намёка на то, что созидание и размножение связаны. Напротив, то, как творит Бог, полностью отлично от всего, с чем людини могут встретиться в жизни. Огромный прогресс в абстрактном мышлении, представленный символизацией творчества в «идее»,

[1] Уильям Ф. Олбрайт, "From the Stone Age to Christianity", (Балтимор, 1940 г.), стр. 199, Э. О. Джеймс, "Myth and ritual in the Ancient Near East" (Лондон, 1958 г.), стр. 63.

«имени», «дыхании жизни», отражается во вступительном слове: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет» (Быт. 1:3). Слово Бога, дыхание Бога создаёт. Метафора божественного дыхания, дающего жизнь, развивается в Быт. 2:7: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою». Затем Бог создал зверей полевых и птиц небесных и «привёл [их] к человеку, чтобы видеть, как он назовёт их, и чтобы, как наречёт человек всякую душу живую, так и было имя ей» (Быт. 2:19). Таким образом, божественное дыхание создаёт, но человеческое дарование имени наделяет значением и порядком[2]. И Бог даёт человеку (Адаму) власть такого наречения. Если читать древнееврейское слово «адам» как «человечество», то можно было бы ожидать, что Бог даровал власть присвоения имени как мужчине, так и женщине. Но в этом случае Бог предоставил такую власть исключительно мужчине. Возможно, так случилось просто потому, что женщины в этот момент ещё не существовало, однако этот мотив повторяется после сотворения Евы, когда Адам называет её, как он называл животных. «И сказал человек: вот, это кость от костей моих и плоть от плоти моей; она будет называться женою, ибо взята от мужа [своего]» (Быт. 2:23). Дарование имени здесь не только является символическим актом создания, но и определяет женщину как «естественную» часть мужчины, плоть от его плоти, в отношениях, которые представляют собой своеобразное искажение естественных человеческих отношений, которые можно было бы так назвать — а именно отношений матери и ребёнки. Мужчина здесь определяет себя как «мать» женщины; благодаря чуду божественного творения из его тела создаётся человеческое существо точно так же, как из своего тела рождает жизнь человеческая мать. Следующее предложение объясняет смысл этой связи для человеки: «Потому оставит человек отца своего и мать свою и прилепится к жене своей; и будут [два] одна плоть» (Быт. 2:24). Создание женщины из тела мужчины здесь интерпретируется как придание этому событию особого значения — женщина была сотворена как часть мужчины, поэтому он должен «прилепиться» к ней, ставя её выше всех других родных, и они должны быть одной плотью. Эта плоть, согласно тому, как мужчина её назвал, принадлежит ему, поскольку его создал Бог, а он собственным даром наречения определил свою неотъемлемую и обязательную власть над ней. Данная власть также подразумевает близость; она предполагает взаимозависимость, и на протяжении веков её использовали в богословских толкованиях для повышения значимости брака и с ним — статуса жён. Двойственность и замысловатость этого фрагмента

---

[2] Герхард фон Рад в уважаемой и авторитетной работе Genesis: A Commentary (Филадельфия, 1961 г.; перев. с нем., 1956 г.) пишет: «Таким образом, дарование имени — это одновременно и подражание, и установление должного порядка, в ходе которого человек концептуально овеществляет животных и подчиняет себе… На Древнем Востоке дать имя обычно значило проявить превосходство и власть» (стр. 81). См. также: Ролан де Во, член ордена доминиканцев, Ancient Israel: Its Life and Institutions, (Нью-Йорк, 1961 г.; изд. в мягком переплёте, в 2-х томах, 1965 г.), I, стр. 43—46; Шпайзер, The Anchor Bible: Genesis (Гарден-Сити, штат Нью-Йорк, 1966 г.), стр. 126—27; Сарна, Understanding Genesis (Нью-Йорк, 1966 г.), стр. 129—30; Альфред Джеремиас, Handbuch der Altorientalischen Geisteskultur (Берлин, 1929 г.), стр. 33—34.

породила множество самых разных толкований, о которых мы поговорим далее.

Наречение — это могущественное действие, символ власти. В библейские времена в соответствии с древней восточной традицией наречение имени обладало магическими свойствами, определяло смысл и предрекало будущее. Когда сын Агари был назван Измаилом, его судьба была предрешена. В Библии власть наречения даётся как мужчинам, так и женщинам. За исключением особых обстоятельств, в библейском повествовании имена своим детиням выбирают матери или отцы. Но есть и другой вид наречения, который можно назвать «переименованием» — оно означает принятие новой и могущественной роли тем, кто получает новое имя. Ранее мы упоминали о наречении молодого бога Мардука пятьюдесятью новыми именами после восхождения на престол. Точно так же Бог даёт новые имена людиням после значимых событий. После заключения завета он нарекает Аврама Авраамом, «ибо Я сделаю тебя отцом множества народов» (Быт. 17:5), а Сару — Саррой. Это придаёт дополнительное значение тому, что Адам, впервые применив власть наречения в истории сотворения, о которой сказано выше, после грехопадения переименовывает женщину, называя её Евой. Создаётся устойчивое и многократно подтверждённое впечатление, что мужчина разделяет божественную власть наречения и переименования[3].

Самые важные метафоры гендера в Библии — это женщина, созданная из ребра мужчины, и Ева-искусительница, из-за которой человечество согрешило и впало в божественную немилость. Эти образы на протяжении более двух тысячелетий цитировались как доказательство божественного одобрения подчинения женщин. В качестве таковых они оказали мощное влияние на определение ценностей и практик в отношениях полов. Хотя ожидаемо, что интерпретации такого поэтического, мифического и фольклорного произведения, как Книга Бытия, будут отличаться в зависимости от потребностей толкователей, следует отметить, что традиция интерпретации была в подавляющем большинстве патриархальной, и различные феминистские интерпретации, сделанные отдельными женщинами за последние семь столетий, шли против укоренившейся и одобренной богословием традиции, сложившийся задолго до христианства.

Книга Бытия включает две, казалось бы, противоположных версии истории сотворения мира. Версия J появляется в Быт. 2:18—25 и была написана несколькими веками ранее версии P, которая появляется перед ней в

---

[3] Филлис Трибл предпринимает попытку истолковать фразу «она будет называться женою» (Быт. 2:23) не как наречение имени, а как признание половой природы и гендера, как своеобразное определение. Обсуждая противоречащую строку 3:20, «нарёк Адам имя жене своей: Ева», которая, по убеждению исследовательницы, является проявлением его власти над ней, она поясняет, что мужчина «нарушил взаимные и равные отношения». Трибл, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation", Journal of the American Academy of Religion, том 41 (март 1973 г.), стр. 38, цитата на стр. 41. Мне такое толкование кажется притянутым и неубедительным, хоть я и ценю стремление Трибл предложить альтернативную интерпретацию, отличную от патриархальной.

Быт. 1:27—29. В версии J Бог создал Еву из ребра Адама, в то время как в версии P он «мужчину и женщину сотворил их». Библейская критика на протяжении нескольких столетий была сосредоточена на различиях между двумя версиями и рассматривала достоинства одной по сравнению с другой[4].

Версия P в порядке событий и в различных деталях совпадает с вавилонской историей сотворения мира «Энума элиш». Так «двуполое» сотворение («мужчину и женщину сотворил их») можно объяснить отражением влияния религиозных идей Месопотамии. Некоторые толкования попытались перенести «двуполость» и на версию J, указав, что древнееврейское слово «адам» означает «человечество» и является общим обозначением всех людинь, включая мужчин и женщин, и что прописная буква в слове «Адам» является более поздней ошибкой, основанной на мужецентричных убеждениях[5]. Эта «ошибка», повторённая в десятках миллионов изданий Библии на всех языках, придала дополнительный вес традиционным интерпретациям постулатов 2:18—25 Книги Бытия.

Создание женщины из ребра Адама на протяжении тысяч лет толковалось в самом буквальном смысле как свидетельство Богом данной неполноценности женщины. Неважно, основывалось ли толкование на том, что ребро — «низшая» часть Адама и, следовательно, означает неполноценность, или на том, что Ева была создана из кости и плоти Адама, в то время как он сам был создан из земли, этот отрывок исторически нёс глубоко патриархальное символическое значение. В пример можно привести относительно безобидное толкование Жана Кальвина:

> Поскольку в лице человека был создан человеческий род, общее достоинство нашей природы не было различным… Женщина… была ничем иным, как дополнением к мужчине. Конечно, нельзя отрицать, что женщина, хотя и во второй степени, была создана по образу Божьему… Мы можем, следовательно, заключить, что порядок природы подразумевает, что женщина должна быть помощницей мужчины. Народная пословица, конечно, гласит, что она — необходимое зло; но скорее следует услышать глас Бога, который провозглашает, что женщина дана как спутница и соратница мужчине, чтобы помочь ему жить хорошо[6].

---

[4] Современная и наиболее широко принятая интерпретация говорит, что две версии были написаны независимо друг от друга и обе проистекают из более древней традиции. См. Э. А. Шпайзер, Genesis, стр. 8—11; Наум М. Сарна, Understanding Genesis, стр. 1—16.

[5] Последняя феминистская версия этого аргумента — у Мэриэнн Клайн Горовиц, "The Image of God in Man—Is Woman Included?" Harvard Theological Review, том 72, выпуски 3—4 (июль—октябрь 1979 г.), 175—206.

[6] Жан Кальвин, Commentaries on the First Book of Moses called Genesis (перевод: свящ. Джон Кинг) (Гранд-Рапидс, штат Мичиган, 1948 г.), том I, стр. 129.

В другом месте Кальвин отмечает: «Адаму было велено узнать себя в своей жене, как в зеркале; и Еве, в свою очередь, охотно подчиняться своему мужу, как взятой из него»[7].

Феминистки, пытаясь опровергнуть этот смысл, прибегли ко множеству изобретательных толкований. Среди них — остроумный аргумент семнадцатилетней Рэйчел Спегт, дочери английского священника, которая в 1617 году заметила, что женщина была создана из очищенной материи, в то время как Адам был создан из праха. «Она была создана не из ноги Адама, чтобы быть ниже его, и не из головы, чтобы быть выше, но из ребра, близкого к сердцу его, чтобы быть ему равной»[8]. Более чем два столетия спустя американка Сара Гримке сосредоточила внимание на слове «помощница»:

> Она была создана, чтобы стать его спутницей, во всех отношениях равной ему, свободной, подобно ему, наделённой разумом и бессмертием; не просто средством удовлетворения его животных страстей, но существом моральным и ответственным, способным разделить все его чувства. Иначе как она могла бы быть помощницей для него? . . . Она была частью его самого, как если бы Бог намеревался сотворить совершенное и полное единство и равенство женщины и мужчины[9].

Этот несколько зацикленный аргумент, хоть и несёт в себе сильные лютеранские убеждения о свободной воле и моральной ответственности человеки, избегает негативного подтекста образа создания женщины из ребра.

Предпринимая смелую попытку «переосмыслить (не переписать) Библию, сняв шоры» патриархальных предубеждений, современная теологиня-феминистка Филлис Трибл предлагает нетривиальное толкование истории сотворения мира, которую она воспринимает как «пронизанную видением гермафродитного Бога»[10]. Интерпретация двадцатого века Филлис Трибл очень похожа на интерпретацию Гримке, хотя Трибл, кажется, не осведомлена о работе Гримке. Трибл видит сходство в создании Адама из праха и Евы из его ребра в том, что оба сделаны из хрупкого материала, который Яхве должен обработать, прежде чем вдохнуть в него жизнь. Она также рассматривает тот факт, что Ева была создана после Адама, как доказательство того, что она является кульминацией творения[11]. Другая теологиня-феминистка подчёркивает фундаментальное сходство в основном утверждении, сделанном о женщине и мужчине: «Женщина, наряду с мужчиной, является непосредственным и преднамеренным творением Бога и

---

7 Там же, стр. 132—33.

8 Рэйчел Спегт, A Mouzell for Melastomus, the Cynical Bayter and foule-mouthed Barker against Evah's Sex (Лондон, 1617 г.).

9 Сара М. Гримке, Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Woman (Бостон, 1838 г.), стр. 5.

10 Филлис Трибл, "Depatriarchalizing", стр. 31, 42.

11 Там же, стр. 36—37.

венцом его творения. Женщина и мужчина были созданы друг для друга. Вместе они составляют человечество, которое в своей полноте и сущности является двуполым»[12]. Р. Дэвид Фридман приводит аргумент, основанный на лингвистических соображениях, и утверждает, что фразу «сотворим ему помощника» следует переводить как «силой равного мужчине»[13]. Как бы то ни было, в других фрагментах Библии не хватает доказательств, способных подтвердить такие оптимистичные феминистские толкования.

РАССМОТРИМ РАЗЛИЧНЫЕ ИСТОЧНИКИ библейской истории сотворения мира. К шумерским источникам, включённым и преобразованным в библейском повествовании, относится вкушение запретного плода, образ древа жизни и история потопа.

Эдемский сад по описанию совпадает с шумерским садом творения, который таким же образом огорожен четырьмя великими реками. В шумерском мифе о творении богиня-мать Нинхурсаг вырастила в саду восемь прекрасных растений, но богам было запрещено есть их. Однако бог воды Энки съел их, и Нинхурсаг прокляла его смертельным проклятием. Восемь органов тела Энки заболели. За него вступился лис, и богиня согласилась сжалиться над ним. Для каждого поражённого органа она создала божество-целителя. Когда дело дошло до ребра, она сказала: «Нинти — владычица жизни-ребра будет тебе рождена». В шумерском языке слово «Нинти» имеет двойное значение, а именно «владычица ребра» и «владычица жизни». На древнееврейском языке слово «Хавва» («Ева») означает «та, которая создаёт жизнь», что предполагает возможное слияние шумерской Нинти с библейской Евой. Выбор ребра Адама как источника создания Евы может просто отражать включение шумерского мифа. Стивен Лэнгдон предлагает ещё один любопытный вариант, связывая древнееврейское «Хавва» с арамейским значением этого слова, а именно «змея»[14]. Принимаем ли мы шумерские истоки истории сотворения мира как объяснение метафоры ребра Адама или нет, важно то, что исторически это объяснение игнорировалось, и преобладало более сексистское толкование.

Символизм повествования в Книге Бытия предполагает дихотомию Адама, созданного из праха, и Евы, преемницы древних богинь плодородия, созданной из части человеческого тела, которые оба наделены божественной

---

[12] Филлис Бёрд, "Images of Women in the Old Testament", ред. Розмэри Рэдфорд Рютер, Religion and Sexism (Нью-Йорк, 1974 г.), стр. 72.

[13] Р. Дэвид Фридман, "Woman, a Power Equal to Man: Translation of Woman as a 'Fit Helpmate' for Man Is Questioned", Biblical Archaeologist, том 9, номер 1 (январь/февраль 1983 г.), 56—58.

[14] Стивен Лэнгдон, The Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man, Пенсильванский университет, публикация Музея университета, отделение Вавилона, том 10, номер 1 (Филадельфия, 1915 г.), стр. 36—37. И. М. Кикавада проводит интересную параллель между именем Евы, «матери всех живых», и словами «владычица божия», которыми описывается Мами, Богиня-Сотворительница, в вавилонском «Эпосе Атрахасиса». См. И. М. Кикавада, "Two Notes on Eve", Journal of Biblical Literature, том 19 (1972 г.), стр. 34.

сутью благодаря Яхве. Дихотомия усиливается в истории грехопадения, когда Яхве провозглашает разделение труда по признаку пола — на этот раз в качестве наказания. Адам будет трудиться в поте лица своего; Ева будет в болезни рожать детинь и воспитывать потомство. Стоит отметить, что наказание, наложенное на мужчину, делает его бременем труд, но в отношении женщины оно обрекает её на боль и страдания не через труд, а через тело, способное давать жизнь — естественное следствие её пола.

В этом фрагменте Книги Бытия есть ещё один аспект, заслуживающий внимания. Божество, создающее человеческую жизнь, в шумерском мифе было богиней Нинхурсаг, теперь это Яхве, Бог-Отец и Господь. Согласно версии P, он создал «их» — мужчину и женщину, но по версии J он создал мужчину точно по своему образу, а женщину — иначе[15].

Дэвид Бакан приводит очень оригинальное и вдохновляющее толкование Книги Бытия и утверждает, что главной темой книги является принятие мужчинами отцовства. Когда мужчины сделали «научное» открытие и поняли, что зачатие является результатом полового акта между женщиной и мужчиной, они осознали, что обладают способностью к воспроизводству, которой, как они верили ранее, обладали только боги. В стремлении «узаконить привилегии, которые, казалось, давало им великое открытие» мужчины научились различать «созидание» (божественное) и «размножение» (мужское). Они заменили матрилинейное наследование патрилинейным и, чтобы гарантировать отцовскую власть, требовали от женщин девственности до брака и абсолютной верности в браке. Здесь Бакан следует утверждению Энгельса, которое мы рассмотрели ранее, но добавляет: «Основное метафорическое средство... состоит в том, чтобы представить мужской половой секрет как “семя”. Такой образ мышления приписывает всё генетическое наследие мужчине и никакое — женщине». Бакан также утверждает, что в этом переходе мужчины берут на себя роль кормильца и защитника потомства, которая ранее принадлежала женщине. Такой переход он называет «феминизацией мужчины»[16].

Хотя я нахожу основной тезис Бакана убедительным, и некоторые из его взглядов совпадают с моими выводами, я считаю его рассуждения чрезмерно

---

[15] Мэриэнн Клайн Горовиц, соглашаясь с толкованием Филлис Трибл, уверенно заявляет, что понятие «образа Божьего в женщине и в мужчине» позволяет «выйти за пределы как маскулинной, так и феминной метафор Бога, которые в Библии находятся в изобилии, преодолеть исторические и социальные рамки и понять, что Бог Един Свят». Горовиц, "Image of God", стр. 175. Я согласна с тем, что текст допускает двоякое толкование и «даёт возможность» менее «мизогинной» интерпретации, однако считаю, что крайняя насыщенность гендерных символов в Библии есть результат патриархальных толкований и, как указано выше, именно они преобладали в течение более 2000 лет.

[16] Дэвид Бакан, And They Took Themselves Wives: The Emergence of Patriarchy in Western Civilization (Нью-Йорк, 1979 г.), стр. 27—28. Подобное объяснение с точки зрения психологии потребности мужчин в символическом выражении власти и главенства см. у Мэри О'Брайен, The Politics of Reproduction (Бостон, 1981 г.).

детерминистическими, а метод неисторичным и крайне субъективным. Хорошим примером является его прочтение Быт. 6:1—4:

> Когда люди начали умножаться на земле и родились у них дочери, тогда сыны Божии увидели дочерей человеческих, что они красивы, и брали их себе в жёны, какую кто избрал. И сказал Господь [Бог]: не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками [сими], потому что они плоть; пусть будут дни их сто двадцать лет. В то время были на земле исполины, особенно же с того времени, как сыны Божии стали входить к дочерям человеческим, и они стали рождать им: это сильные, издревле славные люди.

Бакан считает упоминание связи смертных с божествами краеугольным камнем того процесса, который он описывает в своей работе. Он отмечает, что данное упоминание касается четырёх главных забот человеческих, а именно рождения, смерти, имущества и силы:

> В данном фрагменте описывается рождение славных людей. Также отмечается, что жизнь конечна, пусть смерть и приходит лишь спустя долгие 120 лет. Отмечаются привилегии владения, собственности, применительно к дочерям человеческим и сынам Божьим, которые берут себе жён, какую кто избрал. Отмечается, что люди, рождённые от их союзов, были сильными[17].

Бакан опирается в своей аргументации на очень сложный и противоречивый раздел Книги Бытия. Герхард фон Рад толкует этот текст совершенно по-другому. Он читает «сынов Божьих» (элохимов) как «ангелов» и называет союз ангелов со смертными женщинами «браком ангелов». «Исполины» (нефилимы), которые рождаются в таких браках, по общему мнению, являются мифологическими гигантами. Фон Рад, который интерпретирует Библию исключительно как религиозный документ, считает «брак ангелов» одним из примеров греховности Божьих созданий (от грехопадения до греха Лота и потопа). В этих событиях иллюстрируется врождённая греховность людинь; за ними следует Божье наказание и, наконец, в завете, спасительная Божья милость[18].

Э. А. Шпайзер считает, что «природа фрагмента такова, что препятствует уверенной интерпретации». Он тоже считает «элохимов» «божественными существами» и рассматривает их совокупление с человеческими женщинами как страшный грех. Он указывает на поразительное сходство истории об исполинах с хурритским мифом, в котором бог грозы Тешуб должен сразиться с ужасным каменным великаном. Женщин в этой истории Шпайзер никак не комментирует[19].

---

[17] Бакан, And They Took Themselves Wives, стр. 28.

[18] Фон Рад, Genesis, стр. 113—16.

[19] Шпайзер, Anchor Bible, стр. 44—46.

Я полагаю, что Бакан допускает ошибку, воспринимая слова «сыны Божьи» буквально и считая, что это человеческие мужчины. Упоминание древних великанов и сходство не только с хурритским мифом, но и с шумерскими и греческими мифами о сотворении мира, в которых мифические великаны сражаются с богами, кажутся мне убедительными[20]. На мой взгляд, в тексте важно упоминание о человеческих женщинах как о дочерях, рождённых от мужчин: «Когда люди начали умножаться на земле и родились у них дочери». Не объясняется, как люди (мужчины) стали размножаться, но исключение женщин из этого процесса кажется мне весьма важным. Можно было бы ожидать, что отрывок будет звучать следующим образом: «Когда матери родили мужчин, и они начали умножаться». Текст, написанный источником J в десятом веке до н. э., указывает на то, что патриархальные представления о размножении тогда уже прочно укоренились. Источник не видит необходимости объяснять, каким образом людини «рождаются от мужчин». По сути это представление преобладает во всей Книге Бытия. Бог называет Исаака «сыном Авраама», и подобная формулировка используется во всей Книге. В хронологии «родословия сынов Ноевых» все они — «сыновья их отцов». К примеру: «У Евера родились два сына» (Быт. 10:25). Разумеется, для патрилинейного общества логично и ожидаемо прослеживать род по линии отца, но важно отметить, что такой метафорический способ упорядочивания родства каким-то образом превратился в убеждение, противоречащее реальности: род не просто отслеживается по мужской линии, но само продолжение рода превращается в мужское действо. Матерей в нём нет.

В молитвах к Иштар, как и к другим богиням плодородия, одной из превозносимых черт богини было то, что она «отверзает утробы женщин». В Книге Бытия такая формулировка используется исключительно в отношении Яхве: в Быт. 29:31 («Господь [Бог] узрел, что Лия была нелюбима, и отверз утробу её») и Быт. 30:22—23 («И вспомнил Бог о Рахили… и отверз утробу её. Она зачала и родила [Иакову] сына, и сказала [Рахиль]: снял Бог позор мой»). То же говорит и Ева после того, как зачала и родила Каина: «приобрела я человека от Господа» (Быт. 4:1). Следовательно, воспроизводство явно определяется как исходящее от Бога, который отверзает утробы женщин и благословляет семя мужчин. Однако в рамках патриархальной системы ценностей роль жены и матери в воспроизводстве почитается.

В истории грехопадения проклятие смертности, которое постигло Еву и Адама, символически смягчается дарованием бессмертия, которое приходит через потомство, через размножение. Здесь женщина и мужчина находятся в одинаковом положении по отношению к Богу. Также можно интерпретировать этот аспект грехопадения как указание на то, что женщина как мать является носительницей спасительного и милосердного духа Божьего.

---

[20] Джеймс, Myth and Ritual, стр. 154—74.

Решающее изменение в отношениях мужчины с Богом происходит в истории завета и определяется таким образом, чтобы исключить женщину. С заветом людини входят в историческое время; отныне их коллективное бессмертие становится частью завета, который они заключили с Яхве. Они продолжают жить с течением времени и ходом истории, и это значит, что обещание Яхве исполняется; их поступки и коллективное поведение толкуется и оценивается в свете обязательств по завету. Завет также, более буквально, является тем, что объединяет двенадцать разрозненных племён в один народ. До возведения храма центром религиозной жизни была скиния завета; обряд завета — обрезание — символизирует посвящение каждого мальчика, каждой семьи обязательствам по завету[21]. Полное отсутствие женщин во всех аспектах завета — не случайность и не мелочь.

Яхве заключил несколько заветов с Израилем: один с Ноем (Быт. 9:8—17), два с Авраамом (Быт. 15:7—18 и Быт. 17:1—13) и один с Моисеем (Исх. 3; 6:2—9, 21—23). Завет с Ноем был подготовительным до заключения других заветов: Яхве поклялся никогда больше не насылать потоп, чтобы уничтожить землю и её созданий, и назначил радугу «знамением [вечного] завета». Завет с Моисеем, включая Десять заповедей, уточняет отношения завета, заключённого с Авраамом. В нём нет фундаментальных изменений представлений о гендере, существующих в более ранних заветах, потому он выходит за рамки нашего исследования. Суть отношений избранного народа с их Богом и духовным сообществом описывается в заветах с Авраамом, и именно их мы проанализируем далее.

В главе 15 Книги Бытия через обряд завета закрепляется и приобретает необратимую силу более раннее обещание, которое Бог дал Авраму касательно земли и потомства. Поскольку Бог говорит, что израильский народ фактически займёт обетованную землю только в будущих поколениях, этот отрывок знаменует вступление народа в историческое время, чувство движения из настоящего в будущее и исполнение своего предназначения[22]. Примечательно с нашей точки зрения то, какие формулировки используются для описания процесса размножения. Бог выражает своё намерение в следующих словах, обращённых к Авраму: «тот, кто произойдёт из чресл твоих, будет твоим наследником» (Быт. 15:4)[23]. Он просит Аврама сосчитать звезды и обещает ему: «столько будет у тебя потомков» (Быт. 15:5). И «потомству твоему даю Я землю сию» (Быт. 15:18). Так, мужское семя получает силу и благословенную способность к размножению, которая заключена в Яхве. Метафора мужского семени, вносимого в женскую утробу, борозду, землю, сформировалась раньше написания Ветхого Завета. Вероятно, она происходит из контекста земледелия. Например, она встречается в

---

[21] Делберт Р. Хиллерс, Covenant: The History of a Biblical Idea (Балтимор, 1969 г.), стр. 66, 74—80.

[22] Сарна, Understanding Genesis, стр. 122—24.

[23] Сравните с тем, как была рождена Афина — без оплодотворения, из головы Зевса.

истории сватовства Инанны и Думузи в так называемой Песни о свадьбе пастуха[24]. Однако следует отметить, что откровенное описание полового акта в шумерском стихотворении, в котором Инанна спрашивает: «Кто вспашет моё лоно, кто вспашет моё поле?», а поэт отвечает: «Царь Думузи достоин светлого лона», никогда не путает метафору с реальным процессом. Например, Думузи упоминается как «рождённый из плодородной утробы». В Книге Бытия же древняя метафора преобразуется таким образом, чтобы укрепить патриархальный смысл. Яхве благословляет семя Авраама, и таким образом с божественного одобрения функция размножения переходит от женщины к мужчине.

Основной завет Яхве с Аврамом изложен в главе 17 Книги Бытия — это часть документа из источника Р. Здесь обряд завета более формален и требует активного участия Аврама. Бог обещает Авраму, который преклонился перед ним: «Я — вот завет Мой с тобою: ты будешь отцом множества народов» (Быт. 17:4). И далее:

> …и поставлю завет Мой между Мною и тобою и между потомками твоими после тебя в роды их, завет вечный в том, что Я буду Богом твоим и потомков твоих после тебя (Быт. 17:7).

Яхве повторяет, что Он даст землю Ханаана Авраму «во владение вечное». Именно в этот момент Яхве усиливает значимость обряда, дав Авраму и Саре новые имена.

Что Яхве просит от Авраама? Он просит принять его как Бога Израиля, Его одного и никого другого. И Он требует, чтобы Его народ, который поклоняется Ему, отличался от других народов видимым знаком, ясно идентифицируемым символом:

> Сей есть завет Мой, который вы должны соблюдать между Мною и между вами и между потомками твоими после тебя [в роды их]: да будет у вас обрезан весь мужеский пол (Быт. 17:9—10).

Важно отметить, что Яхве заключил завет только с Авраамом, не включая Сарру, и таким образом дал божественное одобрение власти патриарха над его семьёй и племенем. Авраам в своём лице объединяет племя и семью таким образом, который римское право на гораздо более позднем этапе установит в форме *pater familias*. Сарра упоминается в отрывке о завете лишь как носительница семени Авраама («Я благословлю её и дам тебе от неё сына; благословлю её, и произойдут от неё народы, и цари народов произойдут от неё» (Быт. 17:16). Хотя Авраам и Сарра получают одинаковое благословение как предки царей и народов, завет заключается только с мужчинами — сначала

---

[24] См. Торкильд Якобсен, The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion (Нью-Хейвен, 1976 г.), стр. 46.

с Авраамом, затем с сыном Авраама и Сарры, Исааком, который упоминается только как сын Авраама. Более того, духовное сообщество завета Бог определяет как сообщество исключительно мужчин — это понятно по символу, избранному в качестве знака завета.

Комментирующие в основном сосредоточились на форме завета, которая имеет сильное сходство с хеттскими царскими договорами. В таких договорах вассал был обязан соблюдать правила, указанные хеттским царём; таким образом, договор представлял собой соглашение между неравными сторонами. Вассал был вынужден полагаться на благосклонность господина; но он был обязан выполнять свои обязательства. Обычно договор скреплялся клятвой и торжественной церемонией. В комментариях отмечают поразительное формальное сходство между заветом с Моисеем, описанным в Второзаконии, Книге Исхода и Книге Иисуса Навина, и царскими договорами. Это соответствует историческим событиям, при которых двенадцать племён начали объединяться в союз через завет Моисея, а официальное принятие Десяти заповедей, церемония ковчега завета и обрезание взрослых мужчин сыграло роль клятвы и торжественной церемонии. Существует большая вероятность, что акцент на завете в документе источника Р и повторное упоминание завета между Богом и Давидом (2Цар. 23:1—5 и 2Цар. 7:1—17) отражают политическую потребность времени, когда создавался текст, узаконить претензии Давида на царство. Яхве дал Аврааму землю и обещал благословить его семя и семя его потомков; Моисей объединил племена, заставив каждое из них принести клятву верности завету; Давид заявил о своём прямом происхождении от Авраама и о претензиях на землю и царство через завет с Моисеем и сделал из племён единый народ. Земля, власть и национальное единство и были обещанием, подразумеваемым в завете[25].

Хотя в комментариях подробно обсуждаются политические и религиозные предпосылки завета, в них не уделяется внимания объяснению природы «знака», который скрепляет завет. Комментарии об обрезании одинаково неинформативны. Нам говорят, что обрезание было широко распространено на Древнем Ближнем Востоке как мера гигиены, как подготовка к половой жизни, как жертвоприношение и как отличительный знак. Вавилоняне, ассирийцы и финикийцы его не практиковали, некоторые египтяне и многие месопотамские народы практиковали. Древность практики обрезания подтверждается изобразительными свидетельствами, датируемыми 2300 годом до н. э., и упоминаниями использования кремнёвых ножей в

[25] Полное и чрезвычайно занимательное обсуждение завета см. у Хиллерса, Covenant, в различных местах; о трёх отдельных заветах см. в особенности гл. 5. См. также: Дж. Менденхолл, "Covenant Forms in Israelite Tradition", Biblical Archaeologist, том 17 (1954 г.), 50—76.

церемонии, что означает, что она возникла раньше бронзового века[26]. Все комментаторы согласны с тем, что обряд претерпел решительные изменения в Израиле не только из-за его нового религиозного значения, но и из-за того, что он был перенесён с наступления половой зрелости в младенчество. У большинства народов обрезание было обрядом посвящения в совершеннолетие, который, предположительно, готовил мужчин к половой жизни и произведению потомства. Этот факт и то, как в Израиле преобразовали обряд, заслуживает более пристального внимания.

Почему из всех частей тела в качестве знака завета был избран обрезанный пенис? Если, как предполагают многие комментаторы, Яхве намеревался просто отличить свой народ от всех остальных, почему метка не располагалась на лбу, груди или пальце? Если, как считают другие комментаторы, обряд был просто мерой гигиены, почему среди множества обрядов и обычаев, связанных со здоровьем и питанием и столь же хорошо подходящих для цели, был выбран обряд, который затрагивал только мужчин? Жан Кальвин, например, осознавал проблемы, поднятые этим библейским отрывком, и предпринял решительную попытку разобраться с ними:

> «…обрезывайте крайнюю плоть вашу». Очень странным и необъяснимым кажется это повеление на первый взгляд. Речь идёт о священном завете... и кто же скажет, что разумно, чтобы знак такой великой тайны состоял в обрезании? Но поскольку было необходимо, чтобы Авраам выставил себя глупцом, чтобы доказать свою покорность Богу; поэтому всякий мудрый человек будет спокойно и почтительно принимать то, что Бог, кажется, глупо приказал. И всё же мы должны спросить, есть ли здесь какое-либо сходство между видимым знаком и тем, что он означает[27].

Вопрос Жана Кальвина о половом символизме обрезания уместен. Я считаю, что ключ к его интерпретации лежит в различных отрывках, цитаты из которых приводились ранее, где Яхве обещает благословить потомство Авраама. Что может быть более логичным и уместным, чем сделать главным символом завета орган, который порождает это потомство и который «сажает» семя в женскую утробу? Ничто не могло бы лучше запечатлеть в человеческом сознании уязвимость этого органа и его зависимость от Бога в отношении плодовитости (бессмертия). Принесение в жертву любой другой части тела не могло бы так живо и наглядно донести до человека связь между его репродуктивной способностью и милостью Бога. Поскольку Авраам и

---

[26] Сарна, Understanding Genesis, стр. 131—33; Де Во, Ancient Israel, I, стр. 46—48; Роберт Грейвс и Рафаэль Патаи, Hebrew Myths: The Book of Genesis (Нью-Йорк, 1983 г.), стр. 240; статьи «Обрезание» в энциклопедиях Encyclopedia Judaica, том 5, стр. 567, и The Interpreter's Dictionary of the Bible (Нью-Йорк, 1962 г.), том 1, стр. 629—31. Майкл В. Фокс, "The Sign of the Covenant: Circumcision in the Light of the Priestly ôt Etiologies", La Revue Biblique, том 81 (1974 г.), 557—96. Фокс считает, что обрезание было знаком отличия, который «служил, чтобы напоминать Богу сдержать обещание о потомках». В этом отношении это символ того же смысла, что и радуга в завете с Ноем.

[27] Кальвин, Commentaries, стр. 453.

мужчины его дома подверглись обряду обрезания во взрослом возрасте, сам акт, который, должно быть, был болезненным, свидетельствовал об их доверии и вере в Бога и смирении перед Его волей.

В символизме обрезания сильны отголоски патриархата. Оно не только означает, что плодовитость теперь находится в Боге и в человеческих мужчинах, но и связывает её с землёй и властью. Психоаналитическая теория предположила, что пенис для женщин и мужчин западной цивилизации является символом власти, и рассматривала обрезание как символическую замену кастрации. Это объяснение приводит нас к интересному историческому свидетельству: во время написания Библии и ранее жрецы и жрицы богини плодородия Иштар посвящали свою половую функцию богине. Одни принимали добровольный обет целомудрия или безбрачия, а другие вступали в ритуальный половой акт в честь богини. В любом случае людини приносили в жертву свою половую функцию, чтобы почтить и усилить плодородие богини. Не исключено, что обряд обрезания как необходимый знак завета представляет собой адаптацию древнего месопотамского обряда, преобразованного таким образом, чтобы чествовать плодородие Единого Бога и Его благословение мужской плодовитости[28].

Наиболее поразительным является отсутствие какой-либо символической или ритуальной роли матери в процессе воспроизводства. Бог благословляет семя Авраама так, как будто оно само порождает потомство. Образ грудей богини плодородия, питающей землю и поля, сменил образ обрезанного пениса, символизирующего завет между смертными мужчинами и Богом. Завет обещает народу коллективное бессмертие в виде многих поколений потомства, землю, власть и победу над врагами, если людини выполнят свои обязательства, среди которых обрезание является главным: «Необрезанный же мужеского пола, который не обрежет крайней плоти своей [в восьмой день], истребится душа та из народа своего, ибо он нарушил завет Мой» (Быт. 17:14).

Принятие монотеизма, обрезание и соблюдение законов Божьих, данных Моисею, составляют обязанности избранного народа и отличают их от соседей. Но их сплочённость и чистота должны быть гарантированы обрезанием у мужчин и строгим целомудрием до брака у женщин. Половой контроль, который обеспечивает господство отца, возведён не просто в ранг общественного правила и элемент людских законов, как, например, в месопотамских законах, — он представлен как воля Бога, выраженная в Его завете с мужчинами Израиля.

На вопрос «Кто создаёт жизнь?» Книга Бытия отвечает: Яхве и богоподобный мужчина, которого он создал.

---

[28] Данное толкование подтверждается информацией, приведённой в статье «Обрезание» энциклопедии The Interpreter's Bible, стр. 630.

ОСТАЁТСЯ ОБСУДИТЬ ТРЕТИЙ ОСНОВНОЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ ВОПРОС: «Каков источник греха и смерти в мире?»

В Древней Месопотамии этот вопрос разбили на два: «Чем человечество разгневало богов и богинь?» и «Почему страдают те, кто живут праведно?». Согласно месопотамским представлениям, богини и боги правят, а людини им верно служат. Подразумевается, что невзгоды, болезни и неудачи случаются потому, что людини каким-то образом разгневали богинь и богов. В месопотамской мысли смерть принималась как неоспоримая реальность — считалось, что она предписана человечеству и неизбежна; при этом смерть воплощалась в богине или боге. Вечная жизнь также была неоспорима; считалось, что её можно обрести, вкусив определённую пищу или «растение жизни»[29].

В «Эпосе о Гильгамеше» есть два отрывка, относящиеся к нашему вопросу. Первый — это опыт дикого человека Энкиду, который живёт в гармонии с природой и может разговаривать с животными. После знакомства с блудницей, которая сделала его «цивилизованным», семь дней вступая с ним в половую связь, животные убежали от него: «…ему, как прежде, не бегать! Но стал он умней, разуменьем глубже». И блудница сказала ему: «Ты красив, Энкиду, ты богу подобен»[30]. Половой опыт отделил Энкиду от природы. Человеческие знания здесь переплетаются с сексуальными смыслами, и подразумевается, что они делают Энкиду ближе к богам, чем к животным.

Второй мотив — это стремление человеки к бессмертию. Гильгамеш после смерти своего любимого друга Энкиду скитался по земле в поисках секрета бессмертия. После многих приключений ему предложили растение, секрет божеств, с помощью которого «человека достигает жизни», но этот волшебный цветок у него украла змея. Хотя Гильгамеш — полубог, в конечном счёте ему отказывают в секрете бессмертия, который является привилегией богинь и богов. Следует отметить роль змеи, которая обычно ассоциируется с богиней плодородия и оберегает её тайные знания.

Школа шумерской теологии Эриду рассказывает ранний миф о падении человеки. Бог Эа создал человека по имени Адапа, который был искусен в мореходстве: «Уразумел он премудрость и …Его слово было, как слово Ану» (это значит, что он мог давать имена всему сущему и так вдыхать во всё дыхание жизни)[31]. Адапа поссорился с богом Южного ветра и сломал ему крылья, за что бог Ану призвал его на небеса. Наставник Адапы, хитрый бог Эа, велел ему не есть и не пить ничего, что предложат ему на небесах. Послушавшись, Адапа отказался от хлеба и воды жизни, предложенных ему

---

[29] г. и г. А. Франкфорт, "Myth and Reality", см. Генри Франкфорт, Джон А. Уилсон, Торкильд Якобсен, Уильям А. Ирвин, The Intellectual Adventure of Ancient Man (Чикаго, 1946 г.), стр. 14—17.

[30] Джеймс Б. Притчард, Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament (Принстон, 1950 г.), стр. 75, обе цитаты.

[31] По цитате Лэнгдона, The Sumerian Epic, стр. 44—46. Обратите внимание на параллель с тем, как Адам даёт всему имена в Книге Бытия.

богом Ану. Его возвратили на землю и возложили на него вину за все беды, которые постигают человечество: «Беды, что злое людям приносят, болезни, что тело у людей удручают»[32].

В этих мифах божества ревниво охраняют свою силу даровать бессмертие. Тех людинь, что стремились к божественному знанию, обвиняют в том, что они принесли зло в мир. Также можно отметить, что средства, с помощью которых людини приобретают божественное знание, — это употребление определённой пищи или напитков и половой акт.

Все эти элементы: древо познания, запретный плод, змею, связанную с богиней плодородия и женской сексуальностью, — мы находим в библейской истории о грехопадении.

Древо жизни и его плоды с самого начала ассоциировались с богиней плодородия. С начала третьего тысячелетия до н. э. её изображают с плодами или початками кукурузы в руках или же с чашей, из которой изливается вода жизни (см. рис. 4 и 13). С некоторыми из этих символов позднее стали изображать царей и правителей. Одним из самых ранних изображений, связывающих правителя с древом жизни, является статуя правителя Гудеи из Лагаша (2275—60 гг. до н. э.) с сосудом, из которого льётся вода жизни, в той же позе, что и богиня Иштар в скульптуре из Мари (см. рис. 12). Стела Ур-Намму из Ура изображает царя, восседающего на троне перед сосудом для возлияний, из которого течёт вода и из которого произрастает древо жизни. Настенная роспись из дворца в Мари изображает коронацию царя Зимри-Лима богиней Иштар. Нижняя панель изображает двух женщин, похожих на богинь, каждая из которых держит чашу, из которой течёт вода в четыре великие реки. Из каждой чаши растёт древо жизни[33].

Данный образ сохранялся на протяжении почти двух тысячелетий. Его можно обнаружить на различных печатях (см. рис. 18 и 20), в монументальных рельефах дворца Ашшурбанапала в Ассирии, который был возведён в седьмом веке до н. э., в росписях, изображающих царя и царицу на пиру сидящими в беседке (см. рис. 22). Мотив царя и его приближённых или мифических духов, которые поливают древо жизни, обнаруживается в нескольких рельефах, украшающих стены этого дворца (см. рис. 18—21)[34]. Такая символика повсеместно встречается в Ханаане, где богиня плодородия Ашера изображается в виде стилизованного древа. Обряды культа этой богини,

---

[32] Там же.

[33] Антон Моортгат, Die Kunst des alten Mesopotamien: Sumer und Akkad (Кёльн, 1982 г.), Stele of Urnammu, том 1, стр. 117, 127, рис. 196, 203; росписи из Мари — стр. 121—22.

[34] Джон Грей, Near Eastern Mythology (Лондон, 1969 г.), стр. 62—63. Тема также обсуждается в работе г. Виденгрена, The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion, Uppsala Universitets Arsskift, номер 4 (Уппсала, 1951 г.), и Илсе Зайберт, "Hirt-Herde-Konig", Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft, номер 53 (Берлин, 1969 г.).

распространённого в Израиле в патриархальный период, проводились в рощах деревьев[35].

Для наших целей важно отметить общее направление развития этого символа — оно вписывается в схему патриархального превосходства, которую мы обнаружили ранее.

Сначала древо жизни и его плоды — кассия, гранат, финик, яблоко — были связаны с богинями плодородия. В период развития царской власти цари взяли на себя часть обязанностей перед богиней, с ними — некоторую её власть, и стали изображать себя с её символами: держать кувшин с водой, поливать древо жизни. Вероятно, это развитие совпало с изменением концепции богини плодородия, а именно с представлением, что, чтобы положить начало плодородию, ей нужен партнёр-мужчина. Царь в ритуале священного брака стал царём, «поливающим» древо жизни. Этот сдвиг особенно заметен на панелях из дворца Ашшурбанапала в Ниневии, которые весьма драматично раскрывают изменения в гендерных определениях. Царь и его прислуга изображены огромными; они показаны как воины в полном снаряжении, с объёмными мышцами, с оружием. Однако царь несёт сосуд с водой, отдавая должное идее плодородия, выраженной древом жизни. Очевидно, что власть перешла от женщины к мужчине, но власть богини нельзя было игнорировать; её нужно было уважать и умиротворять.

Древнееврейская символика подверглась сильному влиянию наследия Месопотамии и ханаанских соседей Израиля. В мифе о грехопадении мы видим все символические элементы этого наследия, подчёркнуто и значительно преобразованные.

В библейской истории о рае фигурируют два древа: древо жизни и древо познания добра и зла: «И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла» (Быт. 2:9). Второе упоминание несколько неоднозначно и заставляет предположить, что в одном символе слились два значения: «И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла не ешь от него, ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертью умрёшь» (Быт. 2:16—17). Поскольку есть от древа жизни здесь не запрещено, можно предположить, что два образа дерева слились в один. Однако в Быт. 3:22 Бог специально разделяет два древа и

---

[35] Андрэ Лемэр, "Who or What Was Yahweh's Asherah?", Biblical Archaeology Review, том 10, номер 6, (ноябрь/декабрь 1984 г.), стр. 42—51.

изгоняет Адама и Еву из сада: «и теперь как бы не простёр он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно»[36].

В библейской истории знание, запретное для человечества, имеет двойственную природу: это моральное знание, знание добра и зла, и знание половой природы. Обретя знание добра и зла, людини взяли на себя обязательство принимать добродетельные решения, утратив невинность и вместе с ней способность исполнять волю Бога без необходимости моральных соображений. Падшее человечество, обретя более высокий уровень «знания», взяло на себя бремя различения добра и зла и выбора добра ради спасения. Другая сторона знания — это знание половой природы; это ясно из строки, описывающей одно из последствий грехопадения: «и узнали они, что наги» (Быт. 3:7). Здесь последствия грехопадения Адама и Евы ложатся на женщину неравным бременем. Последствием знания половой природы стало отделение женской сексуальности от деторождения. Бог положил вражду между змеем и женщиной (Быт. 3:15). В историческом контексте времён написания Книги Бытия змея однозначно ассоциировалась с богиней плодородия и символически представляла её. Таким образом, по велению Бога свободная и открытая сексуальность богини плодородия была запрещена падшей женщине. Её сексуальность должна была находить выражение лишь в материнстве. Она была определена таким образом, чтобы служить материнской функции, и была ограничена двумя условиями: подчиняться мужу и рожать детинь в болезни.

Но оставалось древо жизни, произрастающее в центре райского сада. Адам и Ева вкусили запретный плод древа познания — следовательно, подразумевалось, что они будут стремиться узнать тайну древа жизни, знания о бессмертии, которая принадлежит лишь Богу. Этот смысл раскрыт как в приведённом выше запрете вкушать плод, так и в божественном наказании: «ибо прах ты, и в прах возвратишься» (Быт. 3:19). Стремиться к божественному знанию — величайшая гордыня; наказание за неё — смертность. Но Бог полнится милостью и искуплением, и поэтому в наказании Евы есть также искупительный аспект. Раз и навсегда сотворение

---

[36] Толкованию этого фрагмента посвящено множество работ, которые невозможно рассмотреть в настоящей книге. В работе Шпайзера, Anchor Bible, стр. 20, представлены два разных мнения о том, было ли это два древа или одно; автор предполагает, что изначально в тексте говорилось только о древе познания. Также он упоминает фрагменты из истории Гильгамеша и Адапы, о которых мы говорили ранее. Его выводы подтверждают мои в отношении половой коннотации «познания добра и зла».

Сарна в работе Understanding Genesis, стр. 26—28, подчёркивает значимость так называемого намеренного перехода от древа жизни к древу познания. Этот переход он видит в том, что библейский текст намеренно отходит от поиска секрета бессмертия, представленного в месопотамских источниках. Он считает, что в Библии «секретом смысла жизни является не волшебство, а действия человека».

Артур Унгнад рассматривает параллели между двумя древами в раю и древами у врат дворца бога небес в месопотамском мифе: древом жизни и древом истины или познания. Унгнад объясняет двойственность библейского текста тем, что путь к древу познания лежит через древо жизни. Когда человека начинает думать и рассуждать о жизни и о Боге, она затем может посягнуть и на секрет бессмертия, принадлежащий лишь Богу. Адама и Еву изгоняют из Рая именно для того, чтобы этого не допустить. См. Артур Унгнад, "Die Paradisbäume", Zeitung der deutschen morgenlaendischen Gesellschaft, LXXIX, новая серия, том 4, стр. 111—18.

(и с ним тайна бессмертия) отделяется от воспроизводства. Сотворение — удел Бога; воспроизводство человечества — удел женщин. Проклятие Евы предписывает ей муки и подчинение.

Но в истории о грехопадении есть и другая сторона. Бог проклял Адама, сделав его смертным. Однако в следующей же строке Адам даёт своей жене имя Ева, «ибо она стала матерью всех живущих». Это глубокое признание того, что в ней теперь лежит единственное бессмертие, к которому могут стремиться людини — бессмертие в будущих поколениях. В этом лежит аспект искупления библейского учения о разделении труда между полами: не только будет мужчина трудиться в поте лица своего, а женщина — рожать в муках, но смертные мужчины и женщины будут зависеть от искупительной, жизнерождающей функции матери — и это единственное бессмертие, которое они могут испытать.

Таким образом, первое действие, которое совершает падший Адам, — даёт новое имя Еве или, скорее, по-новому истолковывает значение её имени. Падшая Ева может найти надежду и смелость в новой искупительной роли матери, но её выбор определяют и ограничивают два условия, наложенные Богом: она должна отделиться от змеи и должна подчиняться мужу. Если понимать змею как символ прежней богини плодородия, это условие является основополагающим для установления монотеизма. Оно много раз повторяется и утверждается в завете: должен быть лишь один Бог, а богиня плодородия должна быть изгнана как зло и должна стать символом греха. В этом легко читается осуждение Яхве женской сексуальности, свободной, независимой и даже священной.

Второе условие состоит в том, что Ева, чтобы снискать почёт как дающая жизнь, должна подчиняться мужу. Это закон патриархата; здесь он чётко определяется и получает божественное одобрение. Ранее мы наблюдали его развитие в Законах Хаммурапи и в §40 Среднеассирийских законов. Здесь мы видим его в форме божественного повеления, полностью интегрированного в мощную религиозную картину мира.

Мы рассмотрели, как два основных вопроса: «Кто создаёт жизнь?» и «Кто говорит с Богом?» — решались в разных культурах, и продемонстрировали, как ответы на них в Ветхом Завете утвердили власть мужчин над женщинами.

На вопрос «Кто принёс грех и смерть в мир?» Книга Бытия отвечает: женщина в союзе со змеёй, которая символизирует свободную женскую сексуальность. В духе такого мышления логично заключить, что женщин следует исключить из активного участия в духовном сообществе, и что сам символ сообщества и завета с Богом должен быть мужским.

Развитие монотеизма в Книге Бытия стало для человечества огромным шагом в направлении абстрактного мышления и определения универсальных символов. То, что это развитие произошло в таком социальном контексте и

при таких обстоятельствах, которые усилили и утвердили патриархат — это трагическая историческая случайность. Таким образом, сам процесс создания символов происходил в форме, которая маргинализировала женщин. Книга Бытия представила женщин как существ, по сути отличных от мужчин; переосмыслила женскую сексуальность как полезную и искупительную лишь в рамках патриархального доминирования; и, наконец, признала то, что женщины не могут непосредственно представлять высшее начало. Библейское повествование во всей своей убедительности предписало, что по воле Бога женщины могут быть включены в Его завет только через посредничество мужчин. Таков был исторический момент смерти Богини-Матери и её замены Богом-Отцом и метафорической Матерью при патриархате.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

Символы

Западная цивилизация основывается на моральных и религиозных идеалах, выраженных в Библии, а также философии и науке Древней Греции. В предыдущих главах было описано, как в тот исторический период, когда человечество совершило качественный скачок в способности осмысливать объёмные системы символов, которые объясняли устройство мира и вселенной, женщины уже находились в настолько ущемлённом положении, что были исключены из участия в этом важном культурном прорыве. Чтобы оценить значение этого факта, необходимо понять, в чём состоит важность создания символов.

Как и животные, людини стремятся к самосохранению, размножению и защите себя и своего потомства. В отличие от животных, людини изобретают инструменты, меняют окружающую среду, размышляют о вопросах морали и создают идеалистические концепции, которые могли бы объяснить смысл их существования и отношения со сверхъестественным. Именно в процессе создания символов, языков и систем символов *Homo sapiens* становится настоящей человекой. По выражению Эриха Фромма, «…человек… наполовину животное, а наполовину символ»[1].

Эрнест Беккер объясняет:

> Символичная идентичность человека резко выделяет его из остальной природы. Он символичен сам по себе, являясь существом с именем и жизненной историей. Он — создатель, мозг которого может рассуждать об атомах и бесконечности, а может перенести своего хозяина в точку космоса, откуда тот сможет скромно

[1] Эрих Фромм, «Душа человека. Её способность к добру и злу» (Нью-Йорк, 1964 г.), стр. 116—17.

> наблюдать за собственной планетой… Но в то же время… человек — червь и корм для червей… [Его тело] — материальная мясистая оболочка, чужеродная своему владельцу во многих смыслах, потому что является самым странным и наиболее отвратительным образованием, истекающим кровью, увядающим и умирающим. В буквальном смысле слова человек делится надвое…[2]

Человек (мужчина) нашёл средство борьбы с экзистенциальной дилеммой, наделив себя властью создавать символы, а женщину — конечностью жизни, смерти и природы. Беккер поясняет, что с помощью такого разделения «человек стремится контролировать таинственные процессы природы, являющие себя через его собственное тело. Он не может допустить, чтобы тело господствовало над ним»[3].

А больше всего людинь волнует бессмертие. Желание пережить собственную смерть является единственной и самой важной силой, заставляющей нас записывать и сохранять прошлое. Сотворение истории — это процесс записи, интерпретации и переинтерпретации прошлого с целью передачи его последующим поколениям. Оно стало возможно только после того, как людини научились оперировать символами.

Это произошло в Месопотамии ок. 3100 г. до н. э. с изобретением письменности. Развитие системы символов и системы счисления предварило возникновение письменности. Оба эти достижения свершились в ходе деловых и торговых отношений. Мы уже описывали, что эти отношения были сосредоточены в храмах и судах, и что правящие элиты в ходе формирования классового общества присвоили контроль над системой символов. Как я уже заявляла, истоки классового общества лежат в доминировании мужчин над женщинами, которое затем развилось в доминирование отдельных групп мужчин над другими мужчинами и над всеми женщинами. Таким образом, сам процесс формации классов происходил в условиях доминирования мужчин над женщинами и исключения женщин из формирования системы символов. Тем не менее, как мы могли наблюдать, более древние системы религиозных и сверхъестественных идей сохранялись в течение столетий, и в этих системах женщины были представлены и имели символическую силу. Полное институционализированное исключение женщин из формирования системы символов произошло только с развитием монотеизма.

Иудейский монотеизм сформулировал идею того, что вселенная была создана единой силой — Божьей волей. Таким образом, источником сотворяющей силы является невидимый и святой Бог. Он создал женщину и мужчину очень разными способами, из разных субстанций, хоть и вдохнул в них обоих жизнь своим божественным дыханием. Он общался и

---

[2] Эрнест Беккер, «Отрицание смерти» (Нью-Йорк, 1973 г.), стр. 26.

[3] Эрих Фромм, «Душа человека. Её способность к добру и злу» (Нью-Йорк, 1964 г.), стр. 32.

договаривался только с мужчинами. Эту реальность символически выражало обрезание.

Только мужчина мог быть посредником между Богом и человечеством. Символически это выражалось в том, что только мужчины могли становиться священнослужителями, а женщины были всячески исключены из основных и самых значимых религиозных ритуалов: например, женщины не могли входить в миньян (группу из минимум 10 лиц, которая нужна для совершения богослужения и обрядов); им было отведено отдельное место в храме; они не могли принимать активное участие в богослужении и т.д. Женщины были лишены равного доступа к изучению религии и права получить духовный сан, таким образом лишаясь возможности интерпретировать и изменять систему религиозных верований.

Мы уже рассмотрели, как в ходе формирования монотеизма были разделены понятия деторождения и сотворения. Символическим выражением гендерных взаимоотношений в условиях патриархата стало божественное благословение мужского семени, которое должно упасть в пассивное женское лоно. А через миф о грехопадении женщина, а именно женская половая функция, стала символом человеческой слабости и источником зла.

Иудейский монотеизм и основанное на нём христианство дали мужчине цель и смысл жизни, описав, что он является частью большего божественного замысла, призванного привести человечество от грехопадения к искуплению, от смертности к бессмертию, от падшего к мессии. Таким образом, в Библии можно наблюдать развитие первой философии истории. Человеческая жизнь приобретает смысл, поскольку разворачивается в историческом контексте, а именно в воплощении божественного замысла и исполнении воли Божьей. Мужчина, наделённый свободой воли и вооружённый наставлениями Священного Писания, истолкованного священниками-мужчинами, мог активно исполнять своё предназначение и влиять на процесс истории. Мужчины толкуют слово Божье, мужчины исполняют обряды, которые символически связывают человечество с Богом. Женщины же могут получить доступ к воле Божьей и ходу истории только через посредничество мужчин. Таким образом, согласно Библии, именно мужчины проживают историю и двигают её вперёд.

В ШЕСТОМ И ПЯТОМ СТОЛЕТИЯХ ДО Н. Э. в Греции развивалась и процветала светская историческая наука. С работами историков Фукидида и Геродота документирование и интерпретация исторических событий, а также наука и философия, отделились от религии. Тем не менее история оставалась продуктом творчества мужчин и будет таковой ещё 2500 лет.

Главные определения гендерных символов Ветхого Завета были сформулированы во времена падения Иерусалима и Вавилонского пленения в шестом веке до н. э. Хотя у нас нет возможности углубляться подробно, нам

важно кратко ознакомиться с развитием греческой мысли и философии за тот же период времени, поскольку она представляет собой вторую основу системы идей западной цивилизации. Третью важную систему символов — науку — и её истоки в ближневосточной и греческой мысли я опущу, поскольку она выходит за рамки настоящей работы, а также моих способностей и компетенций. Однако следует отметить, что наука также развивалась, исключая женщин из учёного сообщества, хотя в Античности и было несколько выдающихся математикесс[4].

Как Месопотамия и Израиль, Греция восьмого—пятого века до н. э. была классовым, рабовладельческим и полностью патриархальным обществом. Хотя в историографии встречаются некоторые противоречия касательно степени того, насколько женщины высшего класса были заперты дома, и того, что женщины и мужчины существовали в различных сферах, тот факт, что женщины были подчинены мужчинам юридически и социально, неоспорим[5].

Афинянки были исключены из участия в политической жизни города и юридически пожизненно зависели от опекуна-мужчины. Принятая практика женитьбы мужчин старше тридцати лет на девочках-подростках укрепляла доминирование мужчины в браке. Женщины были чрезвычайно ограничены в экономических правах, однако представительницы обеспеченных классов были отчасти защищены в браке положением о том, что в случае развода их приданое будет возвращено в их родную семью. Главное предназначение жён заключалось в рождении наследников-сыновей и заботе о домашнем хозяйстве мужа. Многих девочек при рождении бросали и оставляли умирать, при этом решение об их судьбе всегда принимал отец. От женщин требовали целомудрия до брака и верности в браке, при этом их мужья были вольны иметь половые связи с женщинами низших классов, гетерами, рабынями и юношами. Женщины высших классов проводили почти всю жизнь в доме, в то время как их мужчины — в общественных местах. Главным исключением в жизни дома как в тюрьме для женщины среднего класса было участие в религиозных праздниках и обрядах и присутствие на свадьбах и похоронах.

---

[4] С феминистическим анализом данной проблемы можно ознакомиться в работе Эвелин Фокс Келлер, Reflections on Gender and Science (Нью-Хейвен, 1985 г.).

[5] См. также: А. У. Гомм, The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries, журнал Classical Philology, изд. 20, номер 1 (январь 1925 г.), 1—25; Дональд Рихтер, The Position of Women in Classical Athens, журнал Classical Journal, изд. 67, номер 1 (октябрь—ноябрь 1971 г.), 1—8. Выводы основаны на работе Сары Б. Померой, Goddesses, Whores, Wives, and Slaves (Нью-Йорк, 1975 г.), гл. 4; Мэрилин Б. Артур, Origins of the Western Attitude Toward Women, Джон Перадотто и Дж. П. Салливан (ред.), Women in the Ancient World: The Arethusa Papers (Олбани, 1984 г.), стр. 31—37; Хелен П. Фоли, The Conception of Women in Athenian Drama, Хелен П. Фоли (ред.), Reflections of Women in Antiquity (Нью-Йорк, 1981 г.), стр. 127-32; С. К. Хамфрис, The Family, Women and Death: Comparative Studies (Лондон, 1983 г.), стр. 1—78; Виктор Эренберг, From Solon to Sokrates: Greek History and Civilization During the Sixth and Fifth Centuries B.C. (Лондон, 1973 г.); Виктор Эренберг, The People of Aristophanes: A Sociology of Old Attic Comedy (Оксфорд, 1951), стр. 192-218; Иво Брунс, Frauenemanzipation in Athen, ein Beitrag zur attischen Kulturgeschichte des fünften und vierten Jahrhunderts (Kiliae, 1900 г.).

При греческом обществе сформированный *полис* — город-государство, окружённый независимыми земледельческими хозяйствами и управляемый судьями и законом, — достиг высшей стадии развития. В архаичный период (седьмое и шестое столетия), когда в Греции шёл Железный век, произошло развитие военной структуры, повлиявшее на социальную и политическую структуру общества. На смену всадникам пришла греческая пехота, состоящая в основном из *гоплитов* — тяжеловооружённых пехотинцев, объединённых в фаланги, — которая стала решающей силой на поле боя. Гоплитами были солдаты из горожан, начиная от зажиточных земледельцев и представителей среднего класса, которые вступали в войско с собственным мечом, копьём, шлемом и щитом. Жизнь и военный успех такого солдата зависели от того, насколько слаженно он будет работать с членами своей фаланги, и это воспитывало чувство равенства, дисциплины и ответственности. Такое влияние представителя среднего класса подорвало верховенство аристократии раннего периода и способствовало развитию демократии в государстве и армии. По словам историка Уильяма Х. Макнилла, «фаланга была школой, которая создала греческий полис». Он добавляет:

> Право голоса в решении государственных вопросов, прежде принадлежавшее исключительно знати, было передано более широкому классу граждан — всем, кто мог экипировать себя для службы в армии. «Гоплитское избирательное право» оставалось неприкосновенным вплоть до V в. до н. э., а во многих городах Греции — и значительно дольше[6].

Это означает, что женщины вновь, возможно, случайно и изначально ненамеренно, исключались из категории граждан. Когда демократия основывается на статусе солдата из числа горожан, это исключение кажется логичным и неизбежным. В это же время Спарта, на которую также повлияло развитие гоплитской фаланги, пошла по пути уничтожения всех признаков неравенства и различий и создания военного государства равных. Спартанские законы Ликурга, введённые в седьмом веке, не менялись на протяжении всей истории Спарты. В них было закреплено, что рождение детинь является столь же важным делом для блага государства, как и воинская служба; закон разрешал указывать на надгробии имена почивших только в том случае, если мужчина погиб в бою, а женщина — в родах. Спартанки занимались физической культурой, управляли домашним хозяйством, воспитывали детинь; грязной работой и изготовлением одежды занимались не-спартанки. Девочек в Спарте не убивали; инфантициду подвергались слабые и болезненные мальчики. Внебрачные связи в спартанском обществе не осуждались так строго, как в Афинах; Спарте были нужны сильные воины, поэтому было не так уж важно, рождаются они в законном браке или вне его.

---

[6] Уильям Х. Макнилл, «Восхождение Запада. История человеческого сообщества» (Чикаго, 1963 г.), изд. Mentor Books, обе цитаты, стр. 221.

Спарта разительно отличалась правилами регулирования половой жизни и устройством общества, поэтому казалась грекам других городов образцом противоположного пути; необходимо было делать выбор: относительное равенство и высокий статус женщин в сочетании с олигархией и несвободой в противовес строгим ограничениям для женщин в сочетании с демократией. Этот выбор отражён в политической мысли Платона и Аристотеля[7].

В городах-государствах Ионического моря развитие коммерческого земледелия, основанного на оживлённой торговле маслом и вином с отдалёнными колониями и центрами торговли, привело к ещё более явному разделению на классы, поскольку способствовало развитию обеспеченного среднего класса и обеднению класса неимущих горожан и горожанок и мелких земледельческих хозяйств. Их недовольство привело к возникновению во многих городах тирании в седьмом и шестом веках. В такой обстановке Афины ради снижения напряжения между классами и сохранения государства внесли поправки в законы. Законы Дракона и, позднее, Солона Афинского (ок. 640/635—560 (?) г. до н. э.) заложили основу демократии.

Классовое противостояние и шаткое положение класса бедных земледельцев, не способных подняться до среднего класса, нашло отражение в мизогинных поэтических произведениях Гесиода и Семонида (седьмой век до н. э.). Гесиод в произведении «Труды и дни» выражает индивидуализм бедняка, который больше не может полагаться на защиту своего клана или племени, однако должен тяжёлым трудом и бережливостью приумножать своё состояние. В таком деле добродетелями считались сдержанность, самоконтроль и стремление преуспеть, а погоня за роскошью и половым удовольствиям виделись как угроза материальному благополучию семьи. Мизогиния в произведении Гесиода имеет как социально-нормативный, так и мифологический характер. Противопоставляя «хорошую жену» — целомудренную, работящую, хозяйственную и весёлую, — «нехорошей», он задаёт стандарт определения гендера мужчинами его класса и находит удобного козла отпущения для всех пороков современного ему общества. Цитируя миф о Пандоре, он повторяет посыл иудейского мифа о грехопадении — возлагает вину за приход зла в мир на женщину и её развращённую природу.

В произведении «Теогония» Гесиод формулирует и рассказывает историю возвышения и главенства бога грома Зевса над пантеоном греческих богинь и богов. Конечно, Гесиод не сам придумал миф о трансформации, отчасти подобный мифам Месопотамии, которые мы обсуждали ранее, в которых боги-мужчины приобретают силу из хаоса, ассоциирующегося с богинями плодородия. «Теогония» Гесиода отражает перемену в концепциях

---

[7] Выводы касательно спартанского общества основаны на работах Макнилла, «Восхождение Запада», стр. 220; Померой, Goddesses, стр. 36—40, и Рафаэля Сили, A History of the Greek City States: 700-338 B.C. (Беркли, 1976 г.).

религии и гендера, произошедшую в греческом обществе[8]. В описании Гесиода конфликт между божествами выражается в противостоянии женщин и мужчин и в противостоянии поколений. Миф начинается с того, что бог неба Уран, не желая быть свергнутым сыном, упрятал своё потомство в утробе Геи, богини земли. Но Гея и её сын Кронос оскопили Урана и свергли его. Теперь уже Кронос испугался, что его свергнут сыновья, рождённые его женой Реей, поэтому проглотил их одного за другим. Однако Рея укрыла одного из сыновей, Зевса, в пещере, которую оберегала богиня земли. Став взрослым, Зевс победил и сверг отца, и стал правителем. Чтобы его не свергли, он проглотил жену Метиду, предотвратил рождение сына и таким образом присвоил её силу деторождения. Так Зевс сам дал жизнь Афине, которая родилась из его головы уже взрослой. Афина символизирует силу порядка и справедливости. Здесь стоит отметить не только факт поглощения богини богом-мужчиной, но и приобретение им сил рождения жизни — эти примеры подобны символическим определениям Книги Бытия, которые обсуждались ранее.

Важность и вес символического унижения матери подробнее иллюстрируется в трагедии «Эвмениды» — заключительной части трилогии Эсхила «Орестея». «Орестею» многие критикессы интерпретировали как последний образец защиты сил Богини-Матери от патриархата[9]. Трагедия рассказывает о событиях после того, как Агамемнон принёс в жертву свою дочь Ифигению, умилостивил этим божества ветра, и греческий флот смог добраться до Трои и одержать победу. Спустя десять лет Агамемнон возвращается из Трои с царевной Кассандрой, его рабыней и наложницей. Его жена Клитемнестра убивает его, мстя за смерть Ифигении. Сын Клитемнестры Орест воспринимает преступление матери как бунт против царя и убивает её, но этим навлекает на себя месть богинь мщения. Стремясь успокоить их гнев, он объясняет, что его поступок был оправдан, и что они должны были преследовать не его, а его мать. Богини мщения оправдывают её поступок главенством материнского права: «Она убила мужа. Муж — чужая кровь». Орест спрашивает: «Одной ли крови я с такою матерью?», на что богини отвечают, что мать выносила его во чреве: «Как чрево материнское родить могло преступника, клянущего родную кровь?». Далее спор разрешает Аполлон, выражая патриархальное убеждение:

---

[8] Отчасти иная интерпретация труда Гесиода и его значение для женщин приведены у Мэрилин Б. Артур, Origins of the Western Attitude Toward Women, стр. 23—25. Мифы о сотворении мира см. в работе Роберта Грейвса, The Greek Myths, том I (Нью-Йорк, 1959 г.), стр. 37—47.

[9] См. также: Кейт Миллет, «Политика пола» (Гарден-Сити, штат Нью-Йорк, 1969 г.), стр. 111—15; Эрих Фромм, «Теория материнского права и её соотношение с социальной психологией» из работы «Кризис психоанализа» (Гринвич, Коннектикут, 1970 г.); перепеч., стр. 115. За предложение включить в работу фрагмент об Эсхиле я благодарна лекции Мэрилин Артур, Greece and Rome: The Origins of the Western Attitude Toward Woman, 1971 г. На основании этой лекции была написана статья, приведённая в сноске 5, однако соответствующие фрагменты не были в неё включены.

Дитя родит отнюдь не та, что матерью
Зовётся. Нет, ей лишь вскормить посев дано.
Родит отец. А мать, как дар от гостя, плод
Хранит, когда вреда не причинит ей бог.

За подтверждением своих слов Аполлон обращается к Афине. Она соглашается: «Ведь родила не мать меня. Мужское всё мне ближе и дороже… Отцова дочь я, и отцу я предана». Решающим оказывается голос Афины. Ореста оправдывают, богинь мщения изгоняют, и вместе с ними отметают притязания Богини-Матери. Тем не менее предводительницу женщин нужно умилостивить, поэтому богиням мщения предоставляют пристанище и повелевают почитать их как защитниц закона.

Доктрина мужской детородной силы в самом развитом виде повторяется в работах Аристотеля. Именно в такой форме она оказала определяющее влияние на западную науку и философию. Аристотель возвёл противоречащее реальности убеждение о происхождении человеческой жизни с уровня мифа на уровень науки, обосновав его широкой философской системой. Его теория причинности постулировала четыре причины всего сущего:

1) материя;
2) действующая, или производящая причина (порождающая);
3) форма (создающая формы);
4) *telos* — цель, или конечная причина, «то, ради чего».

Как и греческая философская мысль, Аристотель считает душу важнее материи. Объясняя происхождение человеческой жизни, три из четырёх причин он относит на счёт мужского вклада в зачатие (семени), и только одна, самая низшая, материальная причина относится на счёт женщины. Более того, Аристотель категорически отрицал роль семени в материальном формировании зародыша; он видел в семени духовный, то есть «более божественный» вклад. «И поскольку первая движущая причина, содержащая разумное основание и форму, лучше и божественнее материи по своей природе… лучшее и божественное есть начало движения, являющееся в существах, возникающих мужскими; материя же — начало женское»[10]. Аристотель объясняет, что жизнь зарождается, когда семя соединяется с тем, что он называет месячными, — женские выделения. Однако он и сперму, и месячные называет «семенем», с разницей только, что «месячные представляют собой семя, но не чистое, а требующее обработки»[11]. По мнению Аристотеля, кровь женщины холоднее, и потому не может сама завершить превращение в семя. Важно отметить, что на каждом этапе объяснения

---

[10] Труды Аристотеля в перев. Дж. А. Смита и У. Д. Росса (Оксфорд, 1912 г.), «О возникновении животных», II, 1 (732a, 8—10).

[11] Там же, I, 20 (728b, 26—27).

получается так, что мужской вклад оказывается больше и важнее женского. Далее Аристотель заявляет, что мужчина активен, а женщина пассивна:

> Следовательно, если мужской пол является движущим и действующим, а женский, поскольку он таков, страдательным, к семенной жидкости самца самка будет привносить не семя, а материю, что очевидно и происходит, ибо природа месячных соответствует первой материи[12].

Аристотель рассуждает о важном ключевом различии между активным мужским полом и пассивным женским полом. Ничем не подтверждая своих заявлений, он пишет: «Если, таким образом, самец производит душу… для самки невозможно порождать животное самой из себя»[13]. Он приводит аналогию и сравнивает процесс зачатия с тем, как от плотника и дерева получается ложе, а из воска и формы — шар, при этом труд плотника понимается как вклад мужчины, а материал — как вклад женщины[14]. Историкесса Мэриэнн Клайн Горовиц, написавшая глубокий феминистский критический разбор трудов Аристотеля, даёт его взглядам следующий комментарий:

> …женщина пассивно берётся за работу, трудом своего тела рождая чужой замысел и план. Результат её труда ей не принадлежит. С другой стороны, мужчина не рождает, но создаёт… Аристотель подразумевает, что мужчина является *homo faber*, человеком производящим, создателем, который обрабатывает пассивную материю согласно своему замыслу и сотворяет непреходящее произведение искусства. Его душа задаёт форму и модель творения[15].

Приняв по умолчанию и ничем не объясняя низший характер биологических особенностей женщины, Аристотель объясняет рождение уродов превалированием женского начала. К уродам относятся детини, непохожие на отца и мать, и женщины: «Начало всему этому полагает то, что рождается самка, а не самец. Но самка — необходима по своей природе»[16]. В другом фрагменте Аристотель выражается ещё более прямо:

> Как от увечных родителей рождаются иногда увечные, иногда неувечные дети, так и от самки иногда рождается самка, иногда же — не самка, а самец. Ведь самка

---

[12] Там же, I, 20 (729a, 28—34).

[13] Там же, II, 5 (741a, 13—16).

[14] Там же, I, 21 (729b, 12—21).

[15] Мэриэнн Клайн Горовиц, Aristotle and Woman, научный журнал Journal of the History of Biology, изд. 9, номер 2 (осень 1976 г.), стр. 197.

[16] «О возникновении животных», IV, 3 (767b, 7—9).

представляет собой как бы увечного самца, а месячное очищение — семя, только не чистое: одного оно не имеет — начала души[17].

Определение женщины как увечного мужчины, лишённого начала души, — не частность, а устойчивое убеждение, пронизывающее биологические и философские труды Аристотеля[18]. Он постоянно повторяет, что биологическая неполноценность женщины должна означать и неполноценность её возможностей, умственных способностей и, соответственно, способности принимать решения. Из этого убеждения следует определение гендера, которое даёт Аристотель, и которое входит в его политическую мысль.

Глобальная идеалистическая концепция, созданная Аристотелем, покоится на телеологической основе: «В завершении же сказывается природа. Ведь мы называем природой каждого объекта — возьмём, например, природу человека, коня, семьи — то его состояние, какое получается при завершении его развития»[19].

При подобном взгляде философ в логических рассуждениях двигается в обратном направлении от объекта обсуждения и принимает за данность то, что принимается за данность в современном ему обществе. Таким образом Аристотель делает вывод, что «из всего сказанного явствует, что государство принадлежит к тому, что существует по природе, и что человек по природе своей есть существо политическое»[20]. Он приводит как доказательство тот факт, что человеческое существо, изолированное от других, несамодостаточно. Чтобы государство функционировало должным образом, оно должно следовать законам права, которое «…является регулирующей нормой политического общения»[21].

Государство состоит из отдельных семей и, чтобы разобраться в управлении государством, следует разобраться, как управлять семьёй: «…первоначальными и мельчайшими частями семьи являются господин и раб, муж и жена, отец и дети»[22]. Затем Аристотель обсуждает институт рабства и называет его спорным. Некоторые считают, что власть господина над рабом противоестественна, ведь в природе между ними никакого различия нет, и власть господина над рабом несправедлива. Аристотель пускается в долгие опровержения, утверждая, что одни с рождения предназначены к подчинению, другие — к властвованию. Так происходит из-за природной дихотомии: душа по своей природе — начало властвующее, тело — начало подчинённое. Точно

[17] «О возникновении животных», II, 3 (737a, 26—31).

[18] Подробное обсуждение темы см. у Горовиц, Aristotle and Woman, в различных местах.

[19] Аристотель, «Политика» (в перев. Бенджамина Джоуитта). У. Д. Росс (ред.), Труды Аристотеля (Оксфорд, 1921 г.). Далее «Политика», I, 2, 1252a, 32—34.

[20] Там же, 12531, 1—2.

[21] Там же, 1253a, 39—40.

[22] Там же, 1253, 5—7.

так же разум властвует над нашими стремлениями. «Отсюда ясно, сколь естественно и полезно для тела быть в подчинении у души, а для подверженной аффектам части души — быть в подчинении у разума и рассудочного элемента души… Так же и мужчина по отношению к женщине: первый по своей природе выше, вторая — ниже, и вот первый властвует, вторая находится в подчинении. Тот же самый принцип неминуемо должен господствовать и во всём человечестве»[23]. Таким же естественным для Аристотеля является власть человека над животными: «Впрочем, польза, доставляемая домашними животными, мало чем отличается от пользы, доставляемой рабами, — и те, и другие своими физическими силами оказывают помощь в удовлетворении наших насущных потребностей… Очевидно, во всяком случае, что одни люди по природе свободны, другие — рабы, и этим последним быть рабами и полезно, и справедливо»[24].

Логику своего заявления Аристотель подтверждает описанием того, как муж по-разному властвует над рабами, над женой, над детинями. Разница зависит от природы объекта, над которым властвуют: «Так, рабу вообще не свойственна способность решать, женщине она свойственна, но лишена действенности, ребёнку также свойственна, но находится в неразвитом состоянии». Так же различаются и их нравственные добродетели: «…одно мужество свойственно начальнику, другое — слуге»[25].

Картина мира Аристотеля одновременно иерархична и дихотомична. Душа властвует над телом, разум — над эмоцией, люди — над животными, мужчины — над женщинами, господа — над рабами, а греки — над варварами. Чтобы объяснить существующие классовые отношения в современном ему обществе, философу нужно всего лишь показать, что каждая подчинённая группа по своей «природе» предназначена к своему положению в иерархии. С рабами это удаётся ему не так легко, и он вынужден оправдывать их подчинение и объяснять, почему оно «справедливо». Причина в том, что даже в период расцвета демократического государственного общества Афин институт рабства оставался достаточно спорным. Аристотель отмечает: даже те, кто считают рабство захваченных в плен справедливым по закону, сомневаются, когда речь заходит о несправедливости войны, и признаёт, что «колебание [во взглядах на природу рабства] имеет некоторое основание»[26]. Однако по поводу низшего положения женщины никаких колебаний во взглядах нет, поэтому Аристотель оправдывает власть господина над рабом через метафору брака. Поскольку считается, что власть мужчины в браке обусловлена «природой», что бесспорно и справедливо, то приемлема и власть господина над рабом.

---

[23] Там же, 1254b, 4—6, 12—16.

[24] Там же, 1254b, 24—26; 1255a, 2—5.

[25] Там же, 1260a, 11-13, 24—25.

[26] Там же, 1255b, 4—5.

Человеческое общество разделено на два пола: мужской — рациональный, сильный, наделённый способностью давать жизнь, обладающий душой и рождённый властвовать; и женский — подверженный страстям, неспособный контролировать свои стремления, слабый, вносящий в процесс сотворения жизни лишь низкую материю, лишённый души и рождённый подчиняться. И, поскольку это так, власть мужчин над другими мужчинами можно объяснить тем, что те мужчины обладают некоторыми свойствами, приписанными женщинам. Именно так Аристотель и поступает. Рабы «своими физическими силами оказывают помощь в удовлетворении наших насущных потребностей» — как и женщины. Раб «причастен к рассудку в такой мере, что способен понимать его приказания, но сам рассудком не обладает» — как и женщины[27]. Таким образом, Аристотель логически обосновывает классовое доминирование на основании своих определений гендера.

Факт того, что половое доминирование развилось раньше классового и лежит в его основе, подчёркивается в философии Аристотеля и явно, и неявно. Неявно он выражается в выборе метафор — предполагается, что публика понимает, что власть мужчины над женщиной обусловлена «природой», и, если философ сможет доказать верность этой аналогии, все согласятся, что и рабство справедливо. Явно он выражается в расстановке дихотомий и приписывании большей ценности тому, чем занимаются мужчины (политика, философия, логические рассуждения), по сравнению тем, чем занимаются женщины (удовлетворение насущных потребностей). Наиболее явно это выражается в том, как его определения и установки касательно гендера встроены в рассуждения о политике. За великим новаторским утверждением Аристотеля о том, что «человек по природе своей есть существо политическое», непосредственно следует объяснение, что государство состоит из отдельных семей, и что управление семьёй подобно управлению государством и может служить его моделью. Он описывает тот же самый процесс развития, который мы проследили в месопотамском обществе, со времени его зарождения: как древнее государство обретает форму патриархальной семьи. Патриархальная семья является элементом, из которого возникает более широкая система патриархального доминирования. В основе классового и расового доминирования лежит половое доминирование.

Широкая и смелая система объяснений Аристотеля, которая содержит большинство доступных тогда знаний и не ограничивается ими, включает и патриархальное определение гендера — понятие неполноценности женщины, — причём в неоспоримой и обыденной форме. Определения класса и частной собственности, научные объяснения на основании мысли

---

[27] Там же, 1254b, 25; 21—23. Важно отметить (1260a), что Аристотель признаёт за женщинами, в отличие от рабынь и рабов, «способность решать», однако подчёркивает, что она «лишена действенности».

Аристотеля становились предметом дискуссий в течение многих веков — однако мужское превосходство и мужское доминирование являются основой мысли философа и приравниваются по силе к законам природы. Это, можно сказать, достижение, учитывая противоположную интерпретацию ценности и потенциала женщины в работах Платона — «Государстве» и «Законах».

В книге V «Государства» Платон от имени Сократа описывает условия подготовки стражей — высокопоставленного правящего сословия. Сократ заявляет, что женщины должны наравне с мужчинами иметь возможность становиться стражницами, и решительно высказывается против дискриминации по признаку пола:

> Если же [мужчина и женщина] отличаются только тем, что существо женского пола рожает, а существо мужского пола оплодотворяет, то мы скажем, что это вовсе не доказывает отличия женщины от мужчины в отношении к [образованию и воспитанию]. Напротив, мы будем продолжать думать, что у нас и стражи, и их жёны должны заниматься одним и тем же делом[28].

Сократ выступает за то, чтобы девочки и мальчики получали одинаковое образование, и за освобождение стражниц от домашнего труда и ухода за потомством. Равенство возможностей для женщин будет способствовать высшей цели — разрушению института семьи. Платон стремится к уничтожению понятия частной собственности, частной семьи и, как следствие, личных интересов правящей группы, поскольку видит, как частная собственность порождает противостояние классов и нарушает общественную гармонию. Таким образом, он допускает общность образа жизни мужчин и женщин: «Это касается также детей и их воспитания и охраны остальных граждан»[29]. В своих философских рассуждениях Аристотель принял дуализм души и тела Платона, его утверждение о природном неравенстве людинь и справедливости власти силы над слабостью. Однако восприятие Платоном (Сократом) женщин он не перенял совсем. Если бы он признал идеи Платона и устремился их опровергнуть, его суждения о женщинах имели бы меньшую нормативную силу. Однако в определённом смысле обход идей Платона вполне понятен, поскольку Аристотель писал о государстве и об отношениях классов и полов в том виде, в котором они существовали. Платон видел в женщинах равных только в условиях идеального государства и диктатуры

---

[28] Платон, «Государство» (в перев. Бенджамина Джоуитта), (Нью-Йорк, изд. Random House), V, 454.

[29] Там же, 466.

стражей в интересах народа[30]. Некоторые женщины, представительницы тщательно сформированного и выведенного высокопоставленного сословия, могут быть равными. В демократических полисах, основанных на рабстве, о которых писал Аристотель, низшие: невольники-илоты, рабы, женщины — исключались из числа граждан по определению. Таким образом, политология Аристотеля институционализирует и рационализирует исключение женщин из политической сферы гражданства как основы демократического правления. Именно эту установку, а не утопические идеи Платона, и унаследовала западная цивилизация, и на века основала на ней как научную и философскую мысль, так и доктрину гендера.

К тому времени, когда мужчины начали символически доминировать во вселенной и в отношении человечества с Богом в глобальной системе объяснений, подчинение женщин мужчинам настолько укоренилось в сознании общества, что казалось «природным» как мужчинам, так и женщинам. В результате такого исторического развития глобальные метафоры и символы западной цивилизации вобрали в себя установку о подчинённом и низшем положении женщин. В библейском образе падшей Евы и в женщине Аристотеля, которая является увечным мужчиной, мы наблюдаем формирование двух символических конструктов, которые предполагают и утверждают существование двух видов человеческих существ — женщины и мужчины, различных по своей природе, функции и возможностям. Метафорический конструкт «женщины, низшей и неполноценной самой по себе» вошёл во все основные системы объяснений, довлея над жизнью и силой действительности. Принимая на веру этот недоказанный стереотип, общественные структуры лишили женщин равного права и доступа к привилегиям, закрыли им доступ к образованию; учитывая святость традиций и тысячелетнюю власть патриархата, всё это казалось естественным и справедливым. В патриархальном обществе этот символический конструкт был ключевым элементом порядка и структуры цивилизации.

Важность этого явления для женщин трудно переоценить. Обсуждение некоторых его последствий будет приведено во втором томе, где мы изучим и оценим то, как подспудное убеждение в неполноценности женщины и превосходстве мужчины в философских системах западной цивилизации мешало самим женщинам осознавать своё положение и бороться с ним. В целом важно отметить: неравенство мужчины и женщины не только прочно вошло в язык, мысль и философию западной цивилизации; гендер сам по себе

---

[30] Это поверхностное описание ни в коем случае не отражает многогранности и роли трудов Платона в формировании идей об эмансипации женщин. Вопрос заслуживает более глубокого изучения специалистками. Вывод основан на работах Албана Д. Уинспира, The Genesis of Plato's Thought (Нью-Йорк, 1940 г.), а именно гл. 10 и 11; Пола Шори, What Plato Said (Чикаго, 1933 г.); А. Э. Тейлора, Plato: The Man and His Work (Лондон, 1955 г.); Доротеи Вендер, Plato: Misogynist, Phaedophile, and Feminist, в книге Arethusa Papers Перадотто и Салливана, стр. 213—28.

стал метафорой отношений власти, которая мистифицирует их и делает невидимыми.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ

Сотворение патриархата

Патриархат — творение истории, сформированное мужчинами и женщинами в ходе процесса, занявшего около 2500 лет. Ранние формы патриархата представляли собой древнее государство. Базовым элементом его структуры является патриархальная семья, которая воплощает и поддерживает его нормы и ценности. Мы увидели, насколько значительно на построение государства повлияли определения гендера. Далее мы кратко рассмотрим процесс создания, определения и формирования гендера.

Роли и особенности поведения, которые считаются подобающими для представительниц и представителей обоих полов, находят выражение в ценностях, обычаях, законах и социальных ролях. К тому же (и это очень важно!) они отражаются в ключевых метафорах, составляющих систему культурных конструктов и объяснений.

Половая жизнь женщины, включая половую и детородную функции и услуги, была меркантилизирована ещё до формирования западной цивилизации. Развитие земледелия в эпоху неолита породило традицию «обмена женщинами» между племенами не только для заключения брачных союзов с целью прекращения постоянных войн, но и потому, что сообщества, где было больше женщин, могли иметь больше потомства. В отличие от экономических потребностей сообществ охоты и собирательства сообщества земледелия привлекали детинь к труду, чтобы собирать больший урожай и накапливать его излишки. Мужчины как класс имели на женщин такие права, которые женщины как класс не имели на мужчин. Женщины сами стали ресурсом, который мужчина приобретает точно так же, как землю. Женщин выменивали или покупали для женитьбы, что было выгодно обеим семьям; позднее женщин захватывали в плен или покупали как рабынь; в их обязанности входило сексуализированное обслуживание, а их детини

принадлежали владельцу. В каждом известном обществе женщин завоёванного племени брали в рабство, в то время как мужчин убивали. Только после того, как мужчины научились порабощать женщин из «чужаков», они стали порабощать и мужчин-чужаков, а затем и своих нижестоящих соплеменниц и соплеменников.

Таким образом, порабощение женщин, в котором сочетается и расизм, и сексизм, предшествовало формированию классов и классовому угнетению. Классовые различия в самом их зачатке выражались в понятиях патриархальных отношений и основывались на них. Понятие класса нельзя воспринимать отдельно от понятия гендера; напротив, класс выражен в терминах гендера.

Ко второму тысячелетию до н. э. в месопотамских обществах бедные семьи продавали дочерей замуж или в проституцию, чтобы поправить своё материальное положение. За дочерей из обеспеченных семей могли назначать выкуп, который семья жениха выплачивала семье невесты; часто это позволяло семье невесты заключить браки своих сыновей на более выгодных условиях, что также улучшало материальное положение семьи. Если мужчина не мог выплатить долг, его жену и детинь могли забрать в качестве залога — они попадали в долговое рабство. Эти правила к 1750 г. до н. э. закрепились настолько прочно, что Законы Хаммурапи значительно облегчили судьбу находящихся в долговом рабстве, ограничив его срок тремя годами. Ранее такое рабство было пожизненным.

Продукт меркантилизации женщин — выкуп за невесту, цена продажи женщины, детини — был присвоен мужчинами, и это может служить хорошим примером первой частной собственности. Порабощение женщин из завоёванных племён стало не просто статусным символом для воинов и знати, но позволило завоевателям накопить значительное богатство путём продажи рабынь или торговли продуктами их труда, в том числе репродуктивного (потомством).

Клод Леви-Стросс, автор понятия «обмена женщинами», говорит об овеществлении женщин как о последствии такого обмена. Только овеществляются и меркантилизируются не сами женщины, а их половая и репродуктивная функции — эту разницу важно понимать. Женщина никогда не была «вещью» и не считалась таковой. Даже в условиях эксплуатации и насилия женщины не лишались права действовать и выбирать, обычно в той же самой, часто очень малой, степени, что и мужчины их класса. Однако женщины *всегда жили и живут до сих пор* относительно более несвободно, чем мужчины. Поскольку их половая, телесная функция контролировалась другими, женщина оказывалась не только ущемлена, но и особым образом подавлена психологически. Для женщин, как и для мужчин подчинённых и угнетённых групп, история составляла их борьбу за эмансипацию и свободу от неволи. Однако женщины боролись и борются с иными формами угнетения и доминирования, нежели мужчины, и в своей борьбе до сих пор отстают.

Первой гендерно-обусловленной социальной ролью женщины была роль предмета обмена в брачных сделках. Соответственно, гендерной ролью мужчин была роль тех, кто совершает обмен и определяет его условия.

Другой гендерно-обусловленной ролью женщины была роль жены-наместницы, созданная и институционализированная для женщин высокопоставленных классов. В этой роли женщина обладала значимой властью и привилегиями, однако должна была «закрепиться» за мужчиной высокопоставленного класса и предоставлять этому мужчине как минимум достаточное сексуализированное обслуживание, а также исполнять репродуктивные функции. За несоответствие требованиям женщину быстро заменяли другой, и она теряла свой статус и привилегии.

Гендерно-обусловленная роль мужчины как воина приводила к установлению мужчинами власти над мужчинами и женщинами захваченных племён. В ходе войны обычно захватывали тех, кто уже отличались от победивших расой, этнической принадлежностью или обычаями. По своей сути разница как способ отличить завоёванных от завоевателей была основана на первом явном различии — различии между полами. Мужчины научились покорять и властвовать над теми, кто немного отличались от них, в первичном обмене женщинами. Затем они научились любые различия делать основанием для покорения.

Со времён зарождения рабства классовое доминирование для порабощённых мужчин и женщин принимало разные формы: мужчин использовали в основном для работы, женщин же всегда использовали для работы, для сексуализированного обслуживания и для рождения детинь. Этот вывод подтверждают исторические данные каждого рабовладельческого общества. Сексуализированная эксплуатация женщин низших классов мужчинами высших классов имела место и в античности, и при феодализме, и при буржуазных домохозяйствах Европы девятнадцатого и двадцатого веков, и в сложных расово-половых отношениях между женщинами колонизированных стран и мужчинами-колонизаторами, — она повсеместна и вездесуща. Для женщин именно сексуализированная эксплуатация является маркером эксплуатации классовой.

В любой исторический период каждый класс на деле состоял из двух отдельных классов: женщин и мужчин.

Классовое положение женщин стало закрепляться и реализовываться через половые отношения. Оно всегда было выражено в степени несвободы женщины, начиная от рабыни, чьи половые и репродуктивные функции меркантилизировались, как и она сама, продолжая рабыней-наложницей, для которой усердие в постели может возвысить её собственные статус и статус её детинь, и заканчивая якобы свободной женой, которая оказывает сексуализированное обслуживание и выполняет репродуктивные функции для одного мужчины высшего класса и благодаря этому получает право на собственность и гражданские права. У всех этих женщин совершенно разные

обязательства и привилегии в отношении собственности, юридических прав и материальных ресурсов, однако их объединяет половая и репродуктивная несвобода под контролем мужчин. Лучше всего можно отразить многогранность различных уровней зависимости и свободы женщины, если сравнивать каждую конкретную женщину с её братом и оценивать, насколько отличаются жизни сестры и брата, и насколько разные им предоставлены возможности.

Категория класса в отношении мужчин основывалась и основывается на отношении к средствам производства: те, кто владеют средствами производства, доминируют над теми, у кого их нет. Владельцы средств производства также приобретали как собственность женское сексуализированное обслуживание как от женщин своего, так и низшего классов. И в Древней Месопотамии, и в античности, и в рабовладельческих обществах господствующие мужчины приобретали как собственность результаты репродуктивного труда подчинённых женщин — их детинь, которых они могли принудить к труду, обменять, выдать замуж или продать в рабство, как им заблагорассудится. Категория класса в отношении женщины определяется через половые связи с мужчиной. Именно через мужчину женщинам открывается или закрывается доступ к ресурсам и средствам производства. Женщины получают доступ к классу через половое поведение. «Достойные женщины» вступают в класс через посредство отца или мужа, при этом нарушение правил полового поведения может привести к немедленному деклассированию. Гендерное определение половых «отклонений» клеймит женщину «недостойной», что по сути переводит её в самый низший возможный класс. Женщины, которые не предоставляют сексуализированного обслуживания (одинокие женщины, монахини, лесбиянки), получают доступ к ресурсам через связь с главенствующим мужчиной их родной семьи, либо точно так же исключаются из класса. В некоторые исторические периоды женские монастыри и подобные сообщества для одиноких женщин являлись неким защищённым пространством, в котором эти женщины могли жить, сохраняя достоинство и уважение. Однако абсолютное большинство одиноких женщин по определению маргинализированы и зависимы от защиты мужчин. Так было в западном мире на протяжении истории до середины двадцатого века, так остаётся до сих пор в самых неразвитых странах мира. Как правило, группа независимых женщин, которые обеспечивают себя сами, существует в каждом сообществе, и в каждом сообществе остаётся малочисленной и очень уязвимой перед экономическими бедствиями.

Экономическое угнетение и эксплуатация в равной степени основываются как на меркантилизации женской половой функции и отчуждении женского продуктивного и репродуктивного труда мужчинами, так и на прямом приобретении ресурсов и людинь.

Древнее государство на Древнем Ближнем Востоке возникло во втором тысячелетии до н. э. на основе полового доминирования мужчин над

женщинами и эксплуатации одних мужчин другими. С самого зарождения древнее государство сформировалось таким образом, что зависимость мужчины-главы семейства от царя или государства компенсировалось его главенством над членами семьи. Мужчины распределяли общественные ресурсы в семье таким же образом, как государство распределяло эти ресурсы между ними. Власть мужчины над женщинами семьи и несовершеннолетними сыновьями была так же важна для существования государства, как власть царя над войском. Это отражено в различных сводах месопотамских законов, особенно в огромном количестве статей, касающихся половой жизни женщины.

Начиная со второго тысячелетия до н. э. в каждом государственном обществе контроль над половым поведением гражданок и граждан оставался главным средством социального контроля. В свою очередь, классовая иерархия постоянно утверждалась в семье через половое доминирование. В любой политической или экономической системе личность, которая сможет встроиться в иерархию, формируется и воспитывается в патриархальной семье.

В различных регионах и в различные исторические периоды патриархальная семья демонстрировала удивительную живучесть и принимала разные формы. Восточная патриархальная семья основывалась на полигамии и заключении женщин в гаремах. Патриархальная семья античности и её наследница, патриархальная семья Европы, была основана на моногамии, но в любом случае в ней присутствовали двойные половые стандарты, действующие в ущерб женщинам. В современных индустриальных государствах, таких как США, семейные отношения касательно собственности развиваются более равноправно по сравнению с теми, где в руках отца сосредоточена полная власть; тем не менее, экономические и половые отношения внутри семьи не обязательно претерпевают изменения. В некоторых случаях половые отношения более равноправны, а экономические остаются патриархальными, в других наоборот. В любом случае, подобные перемены внутри семьи не меняют общей ситуации доминирования мужчин в общественной сфере, государственных институтах и правительстве.

Семья не просто отражает общественный порядок и обучает детинь ему следовать — она постоянно воссоздаёт и закрепляет этот порядок.

Важно отметить: когда мы говорим об относительном улучшении положения женщин в данном обществе, часто это значит лишь, что мы наблюдаем улучшения в степени того, насколько их положение позволяет им оказывать некоторое влияние на патриархальную систему. В тех обществах, где женщины имеют относительно больше экономической власти, они могут немного больше контролировать собственную жизнь в сравнении с обществами, где у них экономической власти нет. Точно так же существование женских групп, объединений, экономических взаимосвязей помогает увеличить способность женщин сопротивляться диктату патриархальной

системы, в которой они живут. Некоторые антропологини и историкессы назвали это относительное улучшение положения женщин «свободой». Подобное название обманчиво и ничем не подкреплено. Реформы и изменения в законодательстве улучшают условия жизни женщин и являются важной частью эмансипации, однако они ничего не делают с патриархатом. Чтобы преобразовать и свергнуть патриархат, эти реформы должны быть частью широкой культурной революции.

Патриархат как система может существовать только при поддержке женщин. Поддержка обеспечивается различными способами: гендерная социализация; лишение доступа к образованию; лишение женщин знаний об их истории; разделение женщин на основании их половой жизни на «достойных» и «ненормальных»; ограничения и прямое принуждение; лишение равного доступа к экономическим ресурсам и политическому влиянию; наделение женщин, которые подчиняются правилам патриархата, классовыми привилегиями.

Почти четыре тысячи лет женщины жили и действовали под колпаком патриархата, в особенности в форме патриархата как патерналистского доминирования. Это отношения доминирующей группы, которая считается высшей, и подчиняющейся группы, которая считается низшей, в которых доминирование сглаживается взаимными правами и обязательствами. Подчинённая группа за подчинение получает защиту, а за неоплачиваемый труд — содержание. В патриархальной семье обязанности главы распределяются на зависимых неравномерно. Сыновья подчиняются отцу лишь временно, пока не заведут свои семьи. Дочери и жёны подчиняются отцу и мужу в течение всей жизни. Дочери могут выйти из-под власти отца, только если перейдут под защиту и доминирование другого мужчины в замужестве. Основа патернализма — неписанное соглашение об обмене: мужчина предоставляет материальную поддержку и защиту, женщина — полное подчинение, сексуализированное обслуживание и неоплачиваемый домашний труд. Однако часто, даже если мужчина не выполняет свои обязательства, отношения продолжают существовать и юридически, и фактически.

В условиях экономической зависимости и отсутствия общественной власти для женщины было разумно выбирать для себя и своих детинь сильных покровителей. Женщины всегда разделяли привилегии мужчин их класса, *пока находились «под покровительством» мужчины*. Для женщин всех классов, кроме низшего, «обоюдное соглашение» звучало так: в обмен на половое, экономическое, политическое и идейное подчинение мужчинам ты можешь разделить право мужчин своего класса на эксплуатацию мужчин и женщин низших классов. В условиях классового общества тем, кто сами обладают некоторой властью, какой бы ограниченной она ни была, сложно оценить собственную зависимость и депривацию. Классовые и расовые привилегии мешают женщинам увидеть себя как часть одной группы; по сути они и не являются однородной группой, поскольку женщины, в отличие от

всех других угнетённых групп, присутствуют во всех слоях общества. Формирование классового сознания женщин должно идти иначе. Именно поэтому теории, применимые к другим угнетённым группам, неспособны описать и объяснить подчинение женщин.

Женщины тысячелетиями участвовали в процессе собственного подчинения, поскольку уверенность в собственной ущербности навязана им психологически и глубоко усвоена. Один из главных рычагов контроля женщин — незнание ими собственной истории борьбы и успехов.

Из-за глубокой погружённости женщины в семейные структуры любое развитие женской солидарности и группового сознания было практически невозможно. Каждая женщина связана с мужчинами своей семьи отношениями, которые подразумевают особые обязательства. С раннего детства в процессе социализации ей внушают: она должна не только приносить деньги в дом, но и выйти замуж за того мужчину, который соответствует интересам семейства. Другими словами, половой контроль над женщиной был связан с патерналистским покровительством; на разных этапах жизни покровитель менялся, однако женщина никогда не выходила из детского статуса подчинённой и нуждающейся в защите.

Другие угнетённые группы и классы пришли к классовому сознанию благодаря самому факту их подчинённости. Рабыни и рабы чётко видели грань между интересами и связями с их собственной семьёй и отношениями подчинения и доминирования с рабовладельцем. На самом деле именно защита своей семьи от рабовладельца была для порабощённых одной из главных причин сопротивления. В свою очередь, «свободным» женщинам быстро становилось ясно, что семья откажется от них, стоит им взбунтоваться против их власти. В истории традиционных и деревенских сообществ есть много свидетельств того, что женщины семьи мирились с наказанием, пытками и даже убийствами девочек, которые пошли против «чести» семьи, или даже сами принимали в них участие. В библейские времена всё сообщество собиралось и забивало неверную жену камнями до смерти; похожие практики имели место на Сицилии, в Греции и в Албании вплоть до двадцатого века. В Бангладеш отцы и мужья изгоняли из семьи дочерей и жён, которых изнасиловали вражеские солдаты, обрекая их на проституцию. Таким образом, женщины часто были вынуждены спасаться от одного «защитника» под властью другого, и «свобода» обычно заключалась только в возможности между ними выбирать.

Ключевой преградой в развитии классового сознания женщин было отсутствие традиции, которая бы подтверждала свободу и независимость женщин в какой-либо период прошлого. Насколько было известно большинству женщин, в истории не было ни группы, ни конкретной женщины, которая бы жила без покровительства мужчины. В истории не было группы подобных им людинь, которые сами совершили нечто значимое. У женщин нет истории — так было сказано, и они в это верили. Таким образом, именно

мужская гегемония над системой символов решающим образом повлияла на формирование ущемлённого положения женщин.

Мужская гегемония над системой символов была выражена в двух формах: ограничение доступа женщин к образованию и мужская монополия на право определения. Первая форма сложилась самопроизвольно, как следствие классового доминирования и приход к власти военных элит. На протяжении истории женщины высших классов, вопреки общей традиции, получали доступ к образованию — он был одной из их главных классовых привилегий. Однако мужская монополия на право определения была сформирована намеренно и стала повсеместным явлением, поэтому существование отдельных высокообразованных и талантливых женщин на протяжении почти четырёх тысячелетий не изменило этого положения.

Мы уже увидели, как мужчины присвоили и перекроили главные символы женской власти: власть Богини-Матери и богинь плодородия. Мы проанализировали, как мужчины создали теологические системы на основании притянутой метафоры о мужской детородной силе и переопределили существование женщины в узком ключе половой зависимости. И, наконец, мы узнали, как сами метафоры гендера стали утверждать, что мужское — это норма, а женское — отклонение, что мужчина — совершенное создание, наделённое силой, а женщина увечна, несовершенна и лишена самостоятельности. На базе этих символьных конструктов из греческой философии, иудео-христианских теологических систем и традиционных юридических норм в основе западной цивилизации мужчины объясняли мир своими понятиями и отвечали на вопросы мироздания, отводя себе в них центральное место.

Понятие «человек» прямо означает «мужчину» и включает в себя «женщину» — и присваивает себе право представлять всё человечество. Создав это понятие, мужчины допустили фундаментальную логическую ошибку, которая обнаруживает себя в каждой их мысли. Принимая половину за целое, они не только упускают суть всего, что пытаются описать, но и искажают её настолько, что оценивать явление верно уже невозможно. Пока мужчины верили в то, что Земля плоская, они не могли понять её реальность, законы её существования и связи с другими космическими телами. Пока мужчины верят, что их опыт, их точка зрения, их мнения представляют опыт, точку зрения и мнения всего человечества, они не просто не могут определять реальность в абстрактном смысле, но не могут даже точно её описать.

Мужецентричное искажение, встроенное во все идеалистические конструкты западной цивилизации, не исправить, просто «добавив женщин». Для этого необходимо в корне перестроить мысль и анализ и навсегда закрепить: человечество состоит поровну из женщин и мужчин, и в каждом выводе о человеческих существах необходимо учитывать опыт, мысли и взгляды представительниц и представителей обоих полов.

Сегодня в ходе исторического развития впервые сформировались условия, необходимые, чтобы большие группы женщин — и, как итог, все женщины — эмансипировались и освободились от подчинения. Так как женская мысль была заключена в узких несправедливых рамках патриархата, трансформация женского сознания, взгляда на себя и свои мысли будет условием перемен.

Настоящая книга открывалась рассуждением о важности истории для сознания и психологического благополучия человеки. История наделяет жизнь человеки смыслом, даёт ей дорогу к бессмертию, но не только. Сохраняя коллективное прошлое и переопределяя его в отношении настоящего, людини определяют свой потенциал и изучают пределы своих возможностей. Из прошлого мы узнаём не только о поступках, мыслях и намерениях людинь прошлого, но и об их ошибках и неудачах. Начиная с первых списков царей Вавилона, исторические записи создавались и интерпретировались мужчинами и сосредотачивались в основном на поступках, деяниях и намерениях мужчин. С изобретением письменности развитие человеческого знания пошло гигантскими скачками — гораздо быстрее, чем прежде. Как мы уже выяснили, женщины участвовали в поддержании устной традиции, в религиозных богослужениях и обрядах в дописьменный период и ещё почти тысячелетие после изобретения письменности, однако отсутствие доступа к образованию и символическое свержение женщины оказало глубокое влияние на их последующее развитие. Разрыв между жизнью тех, кто могли в реальности или теоретически (как мужчины низших классов) участвовать в формировании системы символов, и тех, кто только действовали, но не имели права определять, становился всё больше и больше.

В выдающейся работе «Второй пол» Симона де Бовуар сосредотачивается на конечном историческом продукте этих перемен. Она описывает мужчин как самостоятельных, трансцендентных, а женщин — как имманентных, однако в ходе анализа не берёт в расчёт историю. Объясняя, почему у женщин «нет конкретных средств, чтобы объединиться в некое целое» для защиты собственных интересов, она сухо поясняет: «У них нет своего прошлого, своей истории, религии…»[1]. Де Бовуар права — женщины действительно лишены «трансцендентности», если под трансцендентностью понимать право определения и интерпретации человеческих знаний. Однако заявляя, что, таким образом, у женщин нет истории, она ошибается. Двадцать лет изучения истории женщин опровергли это заблуждение, обнаружив бесконечные исторические источники, открывая и интерпретируя скрытую женскую историю. Процесс создания истории женщин идёт до сих пор и

---

[1] Симона де Бовуар, «Второй пол» (Нью-Йорк, 1953 г.), введение, xxii, обе цитаты. Де Бовуар делает этот ошибочный вывод на основании данных мужецентричных исторических научных знаний, которые были доступны в момент написания книги, однако ошибка до сих пор не исправлена.

должен продолжаться ещё долго, ведь мы только начинаем понимать его смысл.

Миф о том, что женщины играют побочную роль в развитии истории и цивилизации, глубоко повлиял на психологию женщин и мужчин. Мужчинам он дал извращённое и в корне неверное представление об их месте в обществе и во вселенной. Женщинам же, как видно на примере Симоны де Бовуар, одной из образованнейших женщин своего времени, история тысячелетиями предлагала лишь горькие уроки прошлого и не давала примеров подвигов, героизма, освобождения. Самым удручающим является мнимое отсутствие традиции, которая бы подтверждала самостоятельность и независимость женщины. Казалось, в истории не было ни группы, ни отдельной женщины, которая бы жила без покровительства мужчины. Важно отметить, что все противоположные примеры существовали в мифах и сказаниях: амазонки, истребительницы драконов, волшебницы и колдуньи… — однако в реальности у женщин не было истории. Так было сказано, и они в это верили. И, раз не было истории, не было и вариантов будущего.

В одном смысле классовую борьбу можно описать как борьбу за право контроля над системой символов данного сообщества. Угнетённая группа разделяет основные символы, которые контролирует доминирующая группа, и принимает в них участие, однако при этом создаёт и свои. Во времена революции и перемен они становятся важными средствами формирования вариантов будущего. Иначе говоря, революционные идеи формируются, только когда у угнетённых есть альтернатива системе значений и символов, принадлежащей доминирующей группе. Таким образом, порабощённые, существуя в условиях, которые определил хозяин, и физически находясь под полным его контролем, могли сохранять себя как личность и иногда ограничивать влияние хозяина благодаря своей собственной культуре. Такая культура включала бережно хранимые коллективные воспоминания о временах свободы и о собственных ритуалах, символах и верованиях как альтернативе хозяйским. Решающей для личности была возможность идентифицировать себя иначе, чем через порабощённое или подчинённое положение. Таким образом, все мужчины, находящиеся ли в рабстве, угнетённые ли экономически или по признаку расы, могли идентифицировать себя с себе подобными — с другими мужчинами, которые представляли власть над системой символов. Самый последний раб и самый беднейший земледелец был равен хозяину в отношениях с Богом. С женщинами всё было иначе. До протестантской Реформации большинство женщин не имели возможности подтвердить ценность своей личности, опираясь на других женщин: выдающихся мыслительниц или высокопоставленных священниц. Несколько исключений, благородных женщин и священниц, в основном монахинь в монастырях, в силу редкости не могли служить примерами для обычных женщин.

При отсутствии примеров невозможно представить альтернативу настоящему — именно это следствие мужской гегемонии больнее всего ударило по женщинам и на тысячелетия закрепило их подчинённое положение. Отрицание женской истории заставило женщин принять идеологию патриархата и подорвало ощущение собственной ценности каждой конкретной женщины. Мужской вариант истории, принимаемый за абсолютную истину, отвёл женщинам побочную роль в цивилизации и представил их как заложниц исторического процесса. Ужаснее такого образа и веры в этот образ может быть разве что полное забвение. Как мы теперь знаем, это во всех отношениях ложно, однако на протяжении всей истории путь женщин был отмечен борьбой с этим парализующим искажением.

Кроме того, в течение более чем 2500 лет женщины были лишены равного права на образование и условий для развития абстрактной мысли. Разумеется, способность к мышлению не зависит от пола; мыслить способны все; мысль можно развивать или же ограничивать, однако полностью подавить её нельзя. Это верно для такой мысли, которая возникает под влиянием повседневности и занята ей, для того уровня мышления, с которым живут большинство женщин и мужчин. Однако формирование абстрактной мысли и новых концептуальных моделей, то есть теорий, — это другое. Этот процесс прямо зависит от передового на данный момент образования, от принятия в образованных кругах, от критики и взаимодействия, которые побуждают развитие. Он прямо зависит от количества свободного времени и, наконец, от индивидуальных способностей к поглощению имеющихся знаний и творческому переходу к новому порядку мысли. Исторически женщины не имели возможности обеспечить себе эти необходимые условия. Они не могли получить образование, поскольку были ограничены в этом праве. Они не имели доступа в высшие круги духовенства и учёных, которые могли бы поощрять их развитие. Женщины всех классов имели меньше свободного времени, чем мужчины, и, учитывая обязанности по воспитанию потомства и заботе о семье, даже этим свободным временем они не могли распоряжаться по своему усмотрению. Время мужчины для мысли, работы и обучения со времён зарождения греческой философии считалось личным и уважалось. Женщины, которые по Аристотелю, как и рабы, «своими физическими силами оказывают помощь в удовлетворении наших насущных потребностей», в течение более чем 2500 лет были ограничены тем, что не имели права на непрерывное, цельное личное время. Наконец, развитие личности, рождающее разум, который способен видеть новые связи и создавать новый порядок абстракций, было совершенно противоположно тому, что ожидалось от женщины. Женщина была воспитана принимать свою подчинённую и обслуживающую роль в обществе.

Тем не менее, в любое время существовало некоторое крохотное количество привилегированных женщин, как правило, представительниц правящего класса, которые имели такой же доступ к образованию, что и их

братья. Из таких женщин выходили интеллектуалки, мыслительницы, писательницы, деятельницы культуры. Именно они на протяжении истории — невероятной ценой и огромным трудом — предоставляли нам женский взгляд на мир как альтернативу мужецентричной мысли.

Женщины, получившие доступ к сердцу интеллектуальной жизни своего времени, и в особенности женщины-учёные последних ста лет, в первую очередь должны были научиться «думать как мужчина». Из-за этого многие из них настолько усвоили эту науку, что утратили способность видеть другие варианты. Мыслить абстрактно значит давать точные определения, формировать идеальные модели и делать из них выводы. Мужчины сказали нам, что абстрактная мысль должна основываться на исключении чувств. Женщины, как и нищие, как и подчинённые, как и маргинализованные группы, прекрасно знают, что такое двойственность, что такое смешение мысли и чувства, что такое оценки, окрашивающие абстрактную систему. Женщины всегда существовали как в личной, так и в общественной реальности, знали её, делили её подруга с подругой. Однако в мире, который их обесценивает, опыт женщины несёт печать незначительности. Из-за неё женщины привыкли не доверять своему собственном опыту и обесценивать его. Какую мудрость можно найти в менструации? Какие знания можно извлечь из груди, полной молока? Какую пищу для абстрактной мысли можно найти в повседневном распорядке завтраков, обедов, ужинов, уборки? Патриархальная мысль отнесла подобный гендерно-специфичный опыт к разряду «естественного», не-трансцендентного. Женские знания стали «интуицией», женские разговоры — «болтовнёй». Женщины живут в безнадёжной мелочности: они ежедневно, ежечасно переживают реальность в обслуживании (накормить, вымыть, убрать), в отсутствии непрерывного личного времени, в разрозненном внимании. Можно ли абстрактно мыслить, когда отвлекает мелочность? Между мужчиной, который создаёт символы и объясняет мир, и женщиной, которая заботится о физических и психологических нуждах его самого и его потомства, лежит огромная пропасть.

Исторически мыслительницы были принуждены делать выбор между жизнью женщины с её радостями, её повседневностью, её насущностью, и жизнью мужчины — с её абстрактной мыслью. Этот выбор был жесток и дорого обходился поколениям образованных женщин. Некоторые намеренно выбирали жизнь вне системы пола и гендера — в одиночестве или с другими женщинами. Некоторые из самых важных прорывов в женской мысли были совершены именно такими женщинами, чья личная борьба за другую жизнь вдохновила их мысли. Однако почти всегда эти женщины были изгнаны на обочину жизни; они считались «ненормальными» и потому затруднялись переносить выводы о себе на других, не могли снискать одобрения и не обладали влиянием. Почему женщины не участвовали в выстраивании системы? Потому что невозможно мыслить универсалиями, когда ты сама исключаешься из обобщения.

Прежде никому не приходило в голову оценить, чего обществу стоило исключение женщин из процесса построения абстрактной мысли человечества. Начать можно с оценки того, чего оно стоило женщинам-мыслительницам, — назвать конкретно, что с нами сделали, и описать, как бы это ни было больно, то, как мы принимали в этом процессе участие. Нам давно известно, что изнасилование — один из методов полового терроризма и подчинения. А теперь мы знаем, что принимали, пусть и невольное, участие в изнасиловании нашего разума.

Точно так же боролись с искажённой реальностью и женщины творческих талантов: писательницы, художницы. Каноны литературного творчества, то есть Библия, труды греческих классиков, Мильтона, предали забвению важность и значимость женского литературного творчества таким же образом, как историки предали забвению поступки и деяния женщин. Сейчас мы стремимся воскресить эту значимость и переоценить плоды женского литературного и художественного творчества. Феминистское литературоведение и теория поэзии ознакомили нас с женской литературой, которая обнаруживает скрытый, намеренно «пристрастный», однако впечатляющий взгляд на мир. Феминистское литературоведение по-новому интерпретирует женское творчество и открывает нам женский язык метафор, символов и мифов в трудах писательниц восемнадцатого и девятнадцатого веков. Мотивы произведений часто открыто идут наперекор мужской традиции: писательницы критикуют библейскую интерпретацию грехопадения Адама, отрицают дихотомию «богиня — ведьма», говорят о страхе расщеплённого «я». Сила женского творческого дара находит символическое выражение в героинях, наделённых волшебными силами добра, или в сильных женщинах, запертых в подвале или обречённых на жизнь «безумицы на чердаке». Также встречаются метафоры, расширяющие ограниченное пространство дома так, что оно символизирует весь мир {2}.

Столетиями, ещё до возникновения исторических исследований как таковых, в литературном творчестве женщин мы наблюдаем отчаянное, практически безнадёжное стремление отыскать женскую Историю. Писательницы девятнадцатого века запоем читают работы писательниц века восемнадцатого; раз за разом они перечитывают биографии правительниц, настоятельниц монастырей, поэтесс, учёных женщин. Ранние сочинительницы прочёсывают Библию и все доступные исторические источники и создают толстые фолианты, посвящённые героиням-женщинам.

Несмотря на то, что высшие круги мужчин игнорировали или опошляли женские голоса в литературе, им удалось выжить. Голоса безымянных женщин всегда скрыто присутствовали в устной традиции, в народных песнях и детских стишках, сказках о могущественных колдуньях и добрых феях. Женский взгляд на мир творчески выражался в вышивке, лоскутном шитье. Творческая сила женщин, способная создавать символы, жила и горела в письмах, дневниках, молитвах, песнях.

Эта тема будет рассматриваться во втором томе данной книги. Как женщинам удалось выжить в условиях мужской культурной гегемонии? Каково было их влияние на патриархальную систему символов? Как именно и при каких условиях им удалось создать альтернативный, феминистский взгляд на мир? Поиск ответов на эти вопросы позволит проследить развитие феминистского сознания как историческое явление.

Женщины и мужчины вошли в исторический процесс в разных условиях и проходили его с разной скоростью. Если считать, что точкой вхождения в историю является документирование, определение и интерпретация прошлого, тогда для мужчин оно случилось в третьем тысячелетии до н. э. Для женщин (притом лишь для некоторых), за некоторыми яркими исключениями, история началась в девятнадцатом веке. До этого вся История для женщин была временем до-Историческим.

Недостаток знаний о собственной истории борьбы и побед стал одним из главных факторов сохранения подчинения женщин. Однако даже тех, кто уже называют себя феминистками-мыслительницами и критикуют традиционную систему идей, до сих пор сдерживают неосознанные границы, глубоко запечатлённые в нашей психике. Новая, независимая женщина сталкивается с проблемой самоопределения. Как могут её дерзкие помышления — называть то, что прежде было неназвано, задавать вопросы, которых для всех авторитетов просто нет — существовать параллельно с её женской жизнью? Выходя за рамки патриархальной мысли, женщина, по словам Мэри Дейли, сталкивается с «экзистенциальной неопределённостью». Кроме того, она непосредственно опасается риска утраты отношений, одобрения и любви со стороны близкого мужчины или мужчин. Исторически отказ в любви и принятии и признание женщины «ненормальной» был средством ограничения женщин в интеллектуальном труде. И сейчас, и в прошлом многие новые женщины строят любовные и дружеские отношения с другими женщинами, в том числе и гетеросексуальные феминистки, которые на протяжении всей истории черпали силу в женской дружбе, в безбрачии или в отделении секса от любви. Ни одному учёному мужчине не приходилось в расплату за право мыслить рисковать самоопределением и любовью. Важность этого аспекта гендерного контроля как способа ограничить женщин от участия в создании системы мысли нельзя недооценивать. К счастью, нашему поколению образованных женщин освобождение принесло разрыв этой эмоциональной привязки и сознательное поддержание собственного «я» через поддержку других женщин.

Однако на этом наши трудности не закончились. В соответствии с исторической гендерной социализацией женщины всегда стремились угождать и избегать неодобрения — не лучшая база для того, чтобы создавать новые системы мысли, ведь для этого необходимо окунуться в неизвестность. Кроме того, каждая новая женщина получила образование согласно патриархальной мысли. Каждая из нас знает минимум одного великого

мужчину. Из-за недостатка знаний о женском прошлом мы не знаем великих женщин. Они стали появляться лишь недавно, с развитием дисциплины женской истории. Так, в течение долгого времени мыслительницы меняли системы идей, созданные мужчинами, вступая в дискуссии с великими мужскими умами в своих головах. Общественная деятельница Элизабет Кейди Стэнтон критиковала Библию, отцов Церкви и основателей Америки. Кейт Миллет спорила с Фрейдом, Норманом Мейлером и высшими либеральным литературным кругами. Симона де Бовуар спорит с Сартром, Марксом и Камю. Все феминистки-марксистки ведут дискуссию с Марксом и Энгельсом, некоторые также с Фрейдом. В этой дискуссии женщина стремится просто взять из системы мысли великого мужчины то, что покажется ей полезным. Однако в этой системе мыслей женщина и как понятие, и как группа, и как личность либо побочна, либо второстепенна.

Вступая в подобные дискуссии, мыслительницы слишком долго задерживаются в рамках мыслей и вопросов «великих мужчин». Пока они остаются в этих рамках, источник новых идей для них закрыт.

Революционная мысль всегда основывалась на повышении значимости опыта угнетённых. Только научившись верить в важность собственного жизненного опыта, крестьянство может осмелиться выступить против правителей-феодалов. Чтобы мысль об освобождении могла оформиться в революционную теорию, рабочие должны обрести классовое сознание, а чёрные — расовое. Угнетённые учились и действовали одновременно, ведь само по себе развитие нового сознания, как индивидуального, так и классового, освобождает. То же касается и женщин.

Чтобы произошёл необходимый сдвиг в сознании, требуется сделать два шага. Во-первых, хотя бы на время взять за правило женоцентричность. Во-вторых, насколько это возможно, отринуть патриархальную мысль.

ЧТО ЗНАЧИТ ПРИДЕРЖИВАТЬСЯ ЖЕНОЦЕНТРИЧНОСТИ? Это значит, что мы должны спрашивать себя: если бы в центре вопроса стояли женщины, как бы он определялся? Мы должны игнорировать все свидетельства изоляции женщин, потому что, даже если женщины действительно изолированы, это результат вмешательства патриархата; обычно бывает, что это лишь видимость. Нужно принять как факт, что женщины участвовали во всём, что случалось в мире, если только их не ограничивали силой.

Это значит оперировать методами и понятиями традиционной системы мысли с точки зрения женоцентричности. Женщинами нельзя просто заткнуть дыры патриархальных воззрений и систем — женщин нужно помещать в их центр. Только так можно изменить систему.

Что значит выходить за рамки патриархальной мысли? Это значит скептически относиться ко всем известным системам мысли и критически оценивать все убеждения, определения и ценности.

Это значит оценивать заявления, доверяя своему собственному, женскому опыту. Поскольку женский опыт всегда считали маловажным или игнорировали, придётся преодолевать глубоко укоренившееся в нас самих сопротивление, принимать себя и не обесценивать свои знания. Выкидывать из сознания голоса великих мужчин, ставить на их место наш собственный голос, голоса наших сестёр и безымянных прародительниц.

Это значит критически оценивать свои собственные мысли, которые сформировались так или иначе под влиянием патриархата. И, наконец, воспитывать в себе смелость ума: смелость мыслить самостоятельно, смелость изучать неизвестное, смелость совершать ошибки. Возможно, самой большой сложностью на пути мыслительниц является отказ стремиться к безопасности и одобрению самого «неженственного» качества — интеллектуальной амбициозности и дерзости, которая наделяет сама себя правом менять реальность. Той самой, с которой мужчины создавали божества и строили мир.

Патриархат — исторический конструкт; у него есть начало и будет конец. Похоже, его время почти истекло — он больше не удовлетворяет ни нужды мужчин, ни женщин и настолько крепко завязан на милитаризме, иерархии и расизме, что угрожает самой жизни на Земле.

Что будет потом? Какая структура ляжет в основу альтернативным формам организации общества? Мы пока не знаем. Мы живём в век невиданных перемен. Мы начинаем быть. Однако мы уже знаем, что разум женщины, который многие тысячелетия был заключён в оковы, получит своё право предлагать видения, варианты и решения. Наконец женщины, как мужчины в эпоху Возрождения, требуют права объяснять и определять реальность. Женщины, преодолевая границу патриархального мышления, вносят в процесс переопределения свои взгляды и этим меняют его в корне.

Пока и мужчины, и женщины считают, что подчинение одной половины человечества другой обусловлено «природой», невозможно представить себе общество, в котором различия не означали бы ни главенства, ни подчинения. Феминистская критика патриархальной системы научных принципов закладывает основу для правильного анализа реальности, такого, где по крайней мере умеют отличать целое от части. Дисциплина истории женщин, ключевой инструмент в развитии феминистского сознания у женщин, формирует базу опыта, на котором можно проверить новые теории и на котором могут основываться дальновидные мыслительницы.

Феминистское мировосприятие поможет женщинам и мужчинам освободить разум от патриархальной мысли и традиции и наконец построить мир, в котором не будет места господству и иерархии, мир для всех.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Термины и определения

Настоящая работа является частью общего стремления мыслительниц-феминисток, представительниц разных дисциплин, исправить последствия устранения женщины с роли субъекта в дискурсе и исключения её из участия в формировании системы идей. Исключение женщин из процесса формирования символов и определений, как показалось и мужчинам, и женщинам, стояло вне истории и потому за давностью лет приобрело такую силу, которая не применялась больше ни против одной подчинённой группы. О том, как это случилось и как повлияло на ход истории, подробно рассказано в этой книге. Мы уже знаем, что мнимое отсутствие связи этой практики с историей мешало женщинам «прийти в сознание» — в женское сознание, — таким образом оно оказалось одной из самых значимых опор системы патриархального доминирования. Только в нашем веке и только небольшому числу женщин — всё ещё крохотному в мировых масштабах — наконец стали открыты условия для доступа к образованию и равенству, и наконец женщины получили возможность сами осознавать и определять условия угнетения, в которых они существуют.

Женщины, которые занялись трудом переопределения, сталкиваются сразу с тремя сложными задачами: дать явлению правильное определение, деконструировать существующую теорию, сформировать новую парадигму. Нам приходится бороться не только с недостатком языковых средств, но и с уникальной преградой — традиционным воспитанием и психологическими установками, глубоко укоренёнными и обусловленными исторически.

В какой бы дисциплине мы ни работали, везде мы сталкиваемся с нехваткой слов и идей для решения текущей задачи. Все философские направления и системы взглядов, на которых мы учились, либо ни во что не ставят женщин, либо полностью их игнорируют. Таким образом, эти

направления и системы могут определить «женщин как класс» единственным способом — через сравнение их с другими группами и классами, как правило, угнетёнными, и описать женщин терминами, применимыми к таким группам. Однако сравнение выходит неудачным, а термины оказываются неподходящими. Инструменты, которые у нас есть, не годятся для задачи.

То, как выстроена абстрактная мысль, и то, каким языком она выражается, определены таким образом, что ещё больше усугубляют маргинализацию женщин. Нам, женщинам, приходится выражать себя через патриархальную мысль, которая отражается даже в словах, которые мы вынуждены использовать. Язык допускает использование местоимений мужского рода и в отношении женщин. Слова «человек» и «мужчина» почти тождественны. Женщинам для описания своего телесного опыта приходится использовать слова, которые считаются неприличными или стыдными. Самые низкие оскорбления в любом языке касаются частей женского тела или половой жизни женщины.

Бедность словарного запаса и трудности определения сохраняются до сих пор, и мыслительницы-феминистки отважно с ними борются. Однако пытаться изменить язык и нормы использования слов в такой краткий временной период невероятно сложно, если не бессмысленно. Слово — это социально-культурный конструкт; слово не войдёт в жизнь, если не будет означать нечто, что принимается множеством людинь. Слова, созданные для употребления в малом круге посвящённых, часто запутывают больше, чем проясняют, превращая язык в технический жаргон, понятный только своим и знающим. Для тех, кто стремится разрушить внутреннюю мужецентричность языка и грамотно выражать концепции, применимые к половине человечества, проблема переопределения и переименования становится и целью, и преградой. Чтобы нас продолжали понимать, и чтобы мы могли выражать женский опыт, в процессе переименования мы должны быть консервативны, иначе наши слова останутся непонятыми теми, ради кого и от имени кого мы говорим. Поэтому я постаралась по возможности использовать знакомые и привычные слова, однако чётко сформулировать их определения. С другой стороны, потребность в переопределении и переосмыслении неизбежно должна повлиять на язык. Возможно, как писательница и поэтесса я консервативна в отношении слов и сторонюсь новояза, однако я признаю, что новые слова способны удивить, озадачить и, таким образом, сбить мысль с проторённой дороги, служа делу просвещения.

Смешение разных определений базовых концепций феминистской мысли довольно точно отражает само её состояние. Протест против интеллектуальной маргинализации женщин нарастает, словно множество ручейков весной рвутся из-под камней и кочек в самых разных направлениях. Думаю, сейчас слишком рано ожидать от нас единогласия или хотя бы общего лексикона; подозреваю, что мы, возможно, никогда этого не добьёмся и точно не будем понимать друг друга лучше, чем мужчины, которые научились

говорить на языке, понятном друг для друга. Тем не менее, часто какое-то понятие, определение, термин вдруг выходит в массы и начинает употребляться шире. Такой новояз становится символом, свидетельством нового мышления и перемен в сознании. Да, мы вынуждены использовать язык патриархата, даже когда строим планы по его свержению. Однако язык принадлежит и нам, женщинам, как и цивилизация, даже будучи патриархальной, принадлежит и нам. Мы должны вернуть её себе, переделать и воссоздать, а в процессе трансформировать мышление и привычки речи так, чтобы сформировать новый, общий язык, язык равноправия.

Сейчас внимательное отношение к словам и их использованию означает восприятие наших мыслей всерьёз — то есть самое начало.

В моей работе особенно сложно оказалось определить и правильно назвать три понятия:

1. Понятие, описывающее историческое положение женщин;
2. Понятие, описывающее различные формы самостоятельной борьбы женщин;
3. Понятие, описывающее цель женской борьбы.

Каким словом следует описывать историческое положение женщин в обществе?

Писательницы, мыслительницы и феминистки часто используют выражение «***угнетение женщин***». Слово «угнетение» означает насильственное подчинение и используется для описания подчинённого положения отдельных людинь и групп: «классовое угнетение», «расовое угнетение». Термин некорректно описывает патерналистское доминирование, которое, хотя и обладает аспектами угнетения, также включает в себя ряд взаимных обязательств и часто не воспринимается как угнетение. Термин «угнетение женщин» неизбежно провоцирует сравнение с другими угнетёнными группами и приводит к рассуждениям в духе сравнения разных степеней угнетения, словно при оценке похожих групп. Чернокожие, и женщины, и мужчины, более угнетены, чем белые женщины? Угнетение, которое испытывают колонизированные нации, сравнимо ли хоть в какой-то степени с угнетением, которое испытывают американские домохозяйки среднего класса? Подобные вопросы неважны и влекут за собой неверные выводы. Положение женщин и положение угнетённых меньшинств, даже угнетённого большинства (такого как колонизированные нации), разнятся настолько, что для их описания нельзя использовать один и тот же термин. Доминирование одной половины человечества над другой качественно отличается от любых других форм доминирования, и слова должны это ясно выражать.

Слово «угнетение» подразумевает положение жертвы; и действительно, многие из тех, кто применяют этот термин к женщинам, часто воспринимают женщин как класс в первую очередь как жертв. Такое восприятие женщин неисторично и также вводит в заблуждение. Да, все женщины в определённых аспектах своей жизни становились жертвами, некоторые в определённые времена чаще, чем другие, однако женщины в обществе являются одновременно и субъектами, и объектами. Как обсуждалось ранее, диалектика женской истории, то есть комплекс разнонаправленных сил, влияющих на женщин, одновременно ставит женщин в центр истории и оттесняет к краю. Попытка описать подобное положение женщины через термин, который не отражает всю его сложность, контрпродуктивна.

Слово «угнетение» делает акцент не на том; оно субъективно, поскольку отражает осознание субъектной группой того факта, что с ней поступили несправедливо. Оно подразумевает борьбу и поражение, которое привело к доминированию одной группы над другой. Возможно, исторический опыт женщин включал и подобное «угнетение», однако он этим далеко не ограничивался. Женщины, как никакая другая группа, принимали участие в собственном подчинении через принятие системы пола и гендера. Они до такой степени усвоили ценности системы, которая их подчиняет, что добровольно передают эти ценности своим детиням. Некоторые женщины испытывают «угнетение» в каком-то аспекте своей жизни от рук отца или мужа, при этом они сами имеют власть над другими женщинами и мужчинами. Слово «угнетение» как описание положения женщин как класса не позволяет увидеть эту сложную многогранность.

Выражение «***подчинение женщин***» по сравнению с ним во многом более корректно. Слово «подчинение» не несёт значения злого умысла со стороны доминирующей стороны и допускает возможность негласного соглашения между доминирующей и подчиняющейся стороной. Оно включает возможность добровольного принятия подчинённого статуса в обмен на защиту и привилегии — а этим характеризуется значимая часть исторического опыта женщин. В этом отношении будет использоваться выражение «патерналистское доминирование». «Подчинение» включает, помимо «патерналистского доминирования», и другие виды отношений и имеет преимущество по сравнению с «угнетением» в том, что имеет нейтральное отношение к причинам подчинения. Сложные половые и гендерные отношения мужчин и женщин, длящиеся на протяжении больше пяти тысячелетий, нельзя приписать одной причине — мужской жажде власти. Таким образом, чтобы иметь возможность описывать разнообразные половые и гендерные отношения, которые формировались как мужчинами, так и женщинами в разные времена и в разных регионах, лучше использовать более безоценочные термины.

Термин «***депривация***» (то есть лишение) по сравнению с двумя предыдущими вариантами ещё более нейтрален, однако он не акцентирует и даже скрывает существование отношений власти. Депривация — это наблюдаемое отсутствие правомочий и привилегий. Значение сосредоточено на том, *чего* лишают и *что* отнимают, а не на тех, *кто* лишает и отнимает. Депривация может возникать в результате действий отдельных лиц, групп, институтов, природных условий или бедствий, слабого здоровья и множества иных причин.

Когда мы принимаем, что женщина занимает центральное, а не отстранённое положение в истории человечества, становится ясно, что все три выражения и термина описывают опыт женщин в некие периоды времени в неких регионах и неких группах. Также становится очевидно, что каждый термин уместен для описания определённого аспекта статуса женщины в данном времени или месте. К примеру, женщины и мужчины на фронтире на западе Америки переживали депривацию, то есть были лишены нормальных условий здравоохранения и образования, в силу особенностей жизни на границе освоенных земель. Положение горожанок с Северо-востока Америки до Гражданской войны в США можно описать как угнетение, поскольку они не имели гражданских прав, таких как право голоса, и права на половую, в частности репродуктивную, свободу. Дискриминация в сфере трудоустройства и образования представляет собой угнетение, поскольку на тот момент различные ограничения насаждались с целью выгоды для определённых групп мужчин, таких как работодатели и работники-мужчины. В условиях половой сегрегации профессиональных сфер женщины переживали экономическую депривацию. Положение замужних женщин можно описать как подчинение мужчинам в вопросах гражданских и имущественных прав. В целом женщины находились в подчинении у мужчин в добровольных объединениях и организациях, таких как церкви. С другой стороны, в силу разделения жизни на мужскую и женскую «сферы» женщины среднего класса всё больше доминировали в семье. Для понимания сложности и многогранности положения женщин важно помнить: рост самостоятельности и авторитета в сфере домохозяйства происходил в общественной структуре, в которой женщины подвергались различным ограничениям и депривации.

Стремление описать все аспекты положения женщины одним термином вносит беспорядок в интерпретацию истории женщин. Никто не пытается описать положение «всех мужчин» в конкретный исторический период одним словом — это невозможно. Точно так же это невозможно и в отношении женщин. Положение женщины в сравнении с положением мужчины в любом регионе в любое историческое время необходимо тщательно изучать, выделяя его отличительные аспекты и взаимосвязь с разными социальными структурами. Таким образом, чтобы подчеркнуть эти аспекты, необходимо

использовать несколько различных терминов, — такого подхода я и придерживалась в данной книге.

Каким словом следует описывать женский протест и борьбу?

Обычно (и очень вольно) для этого используют термин «***феминизм***». Вот несколько его современных определений:

(1) учение, выступающее за наделение женщин равными с мужчинами социальными и политическими правами;
(2) организованное движение за обретение этих прав;
(3) выражение требований женщин как класса и созданная женщинами теория;
(4) вера в необходимость широкомасштабных общественных перемен для расширения власти женщин.

Используя этот термин, большинство подразумевает все его значения от первого до третьего, однако необходимость коренных преобразований социальной системы, равного доступа к которой требуют женщины, не обязательно признаётся всеми феминистками.

Я уже давно выступаю за то, что этот термин нужно уточнить, поэтому предлагаю сделать важное различие между понятиями «права женщин» и «эмансипация женщин».

Движение за ***права женщин*** — это движение, стремящееся добиться равенства женщин и мужчин во всех общественных сферах и предоставления им доступа ко всем правам и возможностям, которыми обладают мужчины в институтах данного общества. Таким образом, в реформаторском стремлении к равному участию в существующем состоянии общества движение за права женщин родственно движению за гражданские права. Пример — движение за права женщин и движение суфражисток девятнадцатого века.

Выражение «***эмансипация женщин***» означает свободу от угнетения по признаку пола, право на самоопределение и независимость.

Свобода от угнетения по признаку пола означает свободу от биологических и социальных ограничений. Право на самоопределение означает свободу самостоятельно определять, как жить, свободно определять свою социальную роль, самостоятельно принимать решения касательно своего тела. Независимость означает самостоятельное приобретение статуса (в отличие от приобретения его при рождении или в замужестве), финансовую независимость, право свободно выбирать образ жизни и половые предпочтения. Всё это подразумевает коренное преобразование существующих общественных институтов, ценностей и теорий.

Термин «***феминизм***» может включать оба приведённых понятия — сейчас, в двадцатом веке, обычно так и есть, однако я считаю, что с большей точностью необходимо различать *феминизм как борьбу за права женщин* и *феминизм как эмансипацию женщин*. Стремление к эмансипации предвосхищает борьбу за женские права, поскольку это не только движение, но и уровень сознания, взгляды, отношение и основа организованного сопротивления. Разумеется, эмансипация женщин не достигнута ещё нигде, хотя женщины в разных частях мира уже отвоевали множество прав. Используя два определения вместо одного, в ходе исторического исследования мы сможем более чётко различать уровень сознания и цели женщин, которых мы изучаем.

Слово «***эмансипация***» происходит от выражения римского гражданского права *e + manus + capere*, которое означает выход из-под власти, освобождение от патерналистского доминирования. Оно гораздо точнее описывает положение женщин, чем слово «освобождение», поэтому я и отдаю ему предпочтение.

Я использую выражения «права женщин» и «эмансипация женщин» в соответствующих контекстах, а термин «феминизм» применяю, когда наблюдаю и соответствующий уровень сознания, и соответствующие действия.

Каким словом следует описывать цель женской борьбы?

Обычно говорят об ***освобождении женщин***. Моя претензия к этому выражению такова же, как к слову «угнетение», — он ассоциируется с политическим освобождением других групп, таких как колонизированные нации и расовые меньшинства. Он подразумевает, что группа стала жертвой насилия, осознание группой этого факта и общее стремление исправить положение. Последнее понятие обязательно должно стать частью точного определения, однако первого следует избегать.

Из рассуждений очевидно, что выбор термина во многом зависит от того, как мы определяем «женщин как класс». Кто такие женщины, кроме того, что они представляют половину любого человеческого народа?

Женщины — это людини ***женского пола***. Женщины выделяются в отдельную группу в силу биологических различий. Термин «пол» хорош тем, что чётко определяет женщин не как подгруппу или меньшинство, а как половину целого. Существует только два пола: женский и мужской. Разумеется, сейчас мы говорим не о половой активности, а о биологической

данности. Представительниц и представителей обоих полов можно далее делить на группы по широкому спектру критериев половых предпочтений и практик.

Гендер — это культурное определение поведения, которое считается подобающим для представительницы и представителя своего пола в данном обществе в данный период времени. Это набор культурных ролей, костюм, маска, смирительная рубашка, в которых женщины и мужчины исполняют неравные роли в пьесе жизни. К сожалению, и в науке, и в СМИ термин «гендер» стал взаимозаменяем с термином «пол». Скорее всего, это случилось потому, что «гендер» звучит более утончённо и просвещённо, чем простое слово «пол» и его «неприличные» коннотации. Это плохо, потому что стирает и усложняет разницу между биологической данностью — полом, и культурной ролью — гендером. Феминистки в первую очередь должны подчёркивать эту разницу и внимательно использовать эти термины в соответствующих контекстах.

Система пола и гендера — очень полезный термин, который ввела антропологиня Гейл Рубин, и который нашёл широкое употребление среди феминисток. Он означает институционализированную систему, в которой ресурсы, собственность и привилегии распределяются между людинями на основании гендерных ролей, заданных культурой. Таким образом, тот факт, что детинь рожает женщина, определяется полом, а тот факт, что детинь воспитывает женщина, определяется системой пола и гендера.

Каким словом следует описывать систему, в условиях которой женщины жили с начала цивилизации и живут в настоящее время?

Большинство феминисток используют термин «***патриархат***», однако проблема в том, что он имеет узкое традиционное значение, которое не обязательно совпадает с тем смыслом, которым его наделяют феминистки. В узком смысле патриархат означает систему, уходящую корнями в греческое и римское право, в которой мужчина-глава семьи обладает полной юридической и экономической властью над зависимыми от него членами семьи: и женщинами, и мужчинами. Обычно при использовании этого термина подразумевают ограниченный исторический период: как будто патриархат начался с классической античности и закончился в девятнадцатом веке с обретением женщинами, в особенности замужними, гражданских прав.

Это неверно, поскольку искажает историческую реальность. Патриархальное доминирование мужчины-главы семейства над другими членами семьи гораздо старше классической античности. Оно зародилось в третьем тысячелетии до н. э. и к моменту написания Танаха стало твёрдо

сложившимся укладом жизни. Кроме того, стоит заметить, что в девятнадцатом веке мужское доминирование в семье не завершилось, а лишь обрело новые формы. Таким образом, узкое значение термина «патриархат» мешает точному определению и анализу его присутствия в современном мире.

В более широком смысле ***патриархат*** определяется как выражение и институционализация мужского доминирования над женщинами и детинями в семье и распространение этого доминирования над женщинами на общество в целом. Термин подразумевает, что мужчины обладают властью над всеми важными общественными институтами, а женщины лишены доступа к такой власти. Он *не подразумевает*, что женщины вообще не обладают властью или полностью лишены прав, ресурсов и влияния. Одна из самых сложных задач дисциплины истории женщин — с точностью проследить возникновение различных форм и моделей проявления патриархата в ходе истории, перемены и сдвиги в его структуре и функциях и то, как он адаптировался к требованиям и давлению со стороны женщин.

В то время как термин «патриархат» означает институционализированную систему мужского доминирования, термин «патернализм» означает определённую модель и набор патриархальных отношений.

Патернализм или, если точнее, ***патерналистское доминирование***, описывает отношения доминирующей группы, которая считается высшей, и подчиняющейся группы, которая считается низшей, в которых доминирование сглаживается взаимными правами и обязательствами. Подчинённая группа за подчинение получает защиту, а за неоплачиваемый труд — содержание. Исторически эта система происходит из отношений внутри семьи, которые развились в условиях патриархата, когда отец обладал полной властью над всеми членами семьи. В свою очередь он был обязан защищать их и обеспечивать материально. Подобное явление можно наблюдать и в институте рабства, и в экономических отношениях «падроне» на юге Италии, и в некоторых современных японских корпорациях. Важно отметить, что в подобных семейных отношениях обязанности главы распределяются на зависимых неравномерно. Сыновья подчиняются отцу лишь временно, пока не заведут свои семьи. Дочери и жёны подчиняются отцу и мужу в течение всей жизни. Дочери могут выйти из-под власти отца, только если перейдут под защиту и доминирование другого мужчины в замужестве. Основа патернализма — неписанное соглашение об обмене: мужчина предоставляет материальную поддержку и защиту, женщина — полное подчинение, сексуализированное обслуживание и неоплачиваемый домашний труд.

Сексизм определяется как идеология мужского превосходства, высшего статуса мужчин и система убеждений, которые её поддерживают. Сексизм и патриархат взаимно усиливают друг друга. Разумеется, сексизм может существовать и в обществе, где патриархат уничтожен институционально. Примером служат социалистические страны, в которых конституции гарантируют полное равенство мужчин и женщин в публичной сфере, но сексизм сохраняется в социальных и семейных отношениях. Вопрос о том, может ли существовать патриархат в условиях отмены частной собственности, в настоящее время обсуждается марксистками и феминистками и провоцирует среди них расколы. Лично я считаю, что в обществе, где существует патриархальная семья, патриархат будет рождаться вновь и вновь, даже если в других общественных сферах патриархальные отношения уничтожены. В любом случае факт остаётся фактом — пока существует сексизм как идеология, патриархальные отношения легко могут возникнуть вновь, даже если законы их запрещают. Мы уже знаем, что в условиях, когда процветают расистские убеждения, законодательство неэффективно. То же самое и с сексизмом.

Сексизм находится в той же взаимосвязи с патернализмом, как расизм — с рабством. Обе идеологии позволяют доминирующей группе верить, что она простирает отеческую щедрость и великодушие на низших и слабых существ. На этом параллели заканчиваются, поскольку расизм привёл порабощённых к групповой солидарности, а сексизм разделил женщин.

Порабощённые видели другие виды иерархий и неравенства: неравенство белых мужчин, низших по рангу и классу по сравнению с их владельцами, неравенство белых женщин по сравнению с белыми мужчинами. Порабощённые наблюдали собственное угнетение как один из видов угнетения в системе иерархий. Им было понятно, что их угнетение основывается на расовом признаке. Так раса, основа угнетения, стала и тем, что объединило угнетённых.

Для поддержания патернализма (и рабства) необходимо убедить подчинённую группу, что только их защитник способен удовлетворить их нужды. Таким образом, хозяину выгодно держать порабощённых в неведении относительно их прошлого и возможных вариантов будущего. Однако среди порабощённых жили устные традиции — система мифов, фольклора, истории, из которой можно было узнать о временах до рабства и представить свободное будущее, то есть увидеть альтернативу текущему положению. Порабощённые знали, что их народ не всегда был в рабстве, и что другие представительницы и представители их расы были свободными. Знание прошлого, отдельная культура, сила их религии и групповая солидарность позволили порабощённым бороться с угнетением и гарантировать взаимность прав, которую подразумевал их статус.

Юджин Дженовезе в блестящем исследовании культуры порабощённых демонстрирует, как патернализм, сглаживая самые острые углы системы,

также мешал видеть систему в политических терминах. Он заявляет: «Дело было не в том, что порабощённые не выступали индивидуально. Дело в том, что они не могли оценить свою коллективную силу и выступить политически»*. Они не могли осознать свою коллективную силу из-за патернализма.

Это описание очень важно для анализа положения женщин, учитывая, что их подчинение в основном выражается в форме патерналистского доминирования внутри структуры семьи. Это условие крайне усложнило какое-либо развитие женской солидарности и групповой сплочённости. В целом мы можем наблюдать, что женщины, лишённые поддержки группы и достоверных знаний об истории женщин прошлого, испытывали абсолютное и опустошающее влияние культурного моделирования через сексистскую идеологию, выраженную в мифах, религии и законах.

С другой стороны, женщинам было проще поддерживать чувство собственной значимости, потому что они очевидно делили мир и его задачи с мужчинами. Так было в доиндустриальном обществе, когда взаимодополняемость труда мужчин и женщин была очевидна. С переходом к индустриализации поддерживать чувство собственной значимости стало сложнее — из-за сложности мира технологий, которым управляли мужчины, и также из-за товарной природы всех рыночных операций, из которых женщины, будучи домохозяйками, были исключены почти полностью. Феминистские движения в мире неслучайно зародились только после индустриализации.

Основой их зарождения послужила женская культура — ещё одно понятие, заслуживающий определения.

Женская культура — это фундамент, на который опираются женщины в сопротивлении патриархальному доминированию и борьбе за право участия в формировании общества. Термин подразумевает утверждение равенства и осознание сестринства. Женская культура часто выражается в переопределении целей и стратегий массовых движений в тех направлениях, которые считают подобающими женщины. В Америке девятнадцатого века женская культура привела к формированию нарочитого утверждения о моральном превосходстве женщин как логическом обосновании для предоставления им избирательного права.

В контексте антропологии термин означает родственные, подружеские, эмоциональные связи между женщинами, их ритуалы. Важно понимать, что женская культура не является субкультурой — едва ли можно назвать субкультурой культуру половины человечества. Общественное бытие женщин

---

* Юджин Дженовезе, Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made (Нью-Йорк, 1974 г.), стр. 149.

протекает в рамках общей культуры. Скованные патриархальными ограничениями и изолированные (всегда с целью подчинения), женщины переосмысливают этот опыт как взаимодополняемость и переопределяют его. Таким образом, женщины живут двойной жизнью — как участницы общей культуры и как участницы культуры женщин.

При возникновении подходящей исторической ситуации, в которой у женщин есть и социальные условия, и социальный опыт, на котором можно построить новое понимание, развивается ***феминистское сознание***. Исторически это происходит определёнными этапами:

(1) осознание несправедливости;
(2) развитие чувства сестринства;
(3) самостоятельное определение женщинами целей и стратегий для изменения своего положения;
(4) формирование альтернативного видения будущего.

Осознание несправедливости становится политичным, когда женщины понимают, что другие женщины разделяют их опыт. Чтобы исправить коллективную несправедливость, женщины объединяются в сфере политики, экономики, общественной жизни. Созданные движения неизбежно встречают сопротивление, и это вынуждает женщин использовать собственные ресурсы и силы. В процессе развивается чувство сестринства, а также появляются новые формы женской культуры, возникшие в результате сопротивления, такие как сегрегированные по полу или сепаратистские институты или модели жизни. На основании этого опыта женщины начинают формулировать свои требования и развивать теоретическую базу. По достижении определённого уровня женщины переходят от выученной мужецентричности к женоцентричности. Наука феминология стремится найти новую структуру интерпретации в женской исторической культуре, которая привела бы к их эмансипации.

Женщины, как и любая другая группа, обретают способность представлять другое будущее только в ходе изучения и принятия своих корней, своего прошлого, своей истории. Новое видение требует поставить женщин в центре не только событий (где они всегда и находились), но мировой мысли. Женщины, как в своё время мужчины в эпоху Возрождения, требуют права решать и права определять мир.

Список использованной литературы

I. ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ

1. Основная информация и история

Книги

Alcott, William. The Young Woman’s Book of Health. Boston: Tappan, Whittmore & Mason, 1850.

Bachofen, Johann J. Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Stuttgart: Krais & Hoffman, 1861.

Myth, Religion and Mother Right: Selected Writings of J. J. Bachofen. Trans. Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press, 1967. Introduction by Joseph Campbell.

Beard, Mary R. Woman as Force in History. New York: Macmillan, 1946.

Women’s Work in Municipalities. New York: Appleton, 1915.

Becker, Ernest. The Denial of Death. New York: Macmillan, 1973.

Berkin, Carol Ruth, and Mary Beth Norton (eds.). Women of America: A History. Boston: Houghton Mifflin, 1979.

Bleier, Ruth. Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women. New York: Pergamon Press, 1984.

Borgese, Elisabeth. Ascent of Woman. New York: Braziller, 1963.

Boserup, Esther. Women’s Role in Economic Development. New York: St. Martin’s Press, 1970.

Boulding, Elise. The Underside of History: A View of Women Through Time. Boulder, Colo.: Westview Press, 1976.

Bridenthal, Renate, and Claudia Koonz. Becoming Visible: Women in European History. Boston: Houghton Mifflin, 1977.

Briffault, Robert. The Mothers: The Matriarchal Theory of Social Origins. New York: Macmillan, 1931.

Brownmiller, Susan. Against Our Will: Men, Women, and Rape. New York: Simon & Schuster, 1975.

Carroll, Berenice. Liberating Women’s History: Theoretical and Critical Essays in Women’s History. Urbana: University of Illinois Press, 1976.

Chodorow, Nancy. The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender. Berkeley: University of California Press, 1978.

Cipolla, Carlo M. The Economic History of World Population. New York: Penguin, 1962.

Clarke, Edward H. Sex in Education, or A Fair Chance for Girls. Boston, 1878.

Davis, Elizabeth Gould. The First Sex. New York: Putnam, 1971.

De Beauvoir, Simone. The Second Sex. New York: Knopf, 1953; rpt. New York: Vintage Books, 1974.

Deutsch, Helene. The Psychology of Women, a Psychoanalytic Interpretation. 2 vols. New York: Grune & Stratton, 1944—45 [1962—63].

Diner, Helen. Mothers and Amazons: The First Feminine History of Culture. New York: Julian Press, 1965.

Dinnerstein, Dorothy. The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangments and Human Malaise. New York: Harper & Row, 1977.

DuBois, Ellen (ed.). Elizabeth Cady Stanton and Susan B. Anthony, Correspondence, Writings, Speeches. New York: Schocken, 1981.

Eisenstein, Zillah, R., (ed.). Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism. New York: Monthly Review, 1979.

Elshtain, Jean Bethke. Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought. Princeton: Princeton University Press, 1981.

Engels, Frederick. The Origin of the Family, Private Property and the State. Ed. Eleanor Leacock. New York: International Publishers, 1972. The text of this edition is essentially the English translation by Alex West as published in 1942, but it has been revised against the German text as it appears in K. Marx and F. Engels, Werke, vol. 21 (Berlin: Dietz Verlag, 1962).

Erikson, Erik. Childhood and Society. New York: W. W. Norton, 1950. First edition.

Figes, Eva. Patriarchal Attitudes. New York: Stein and Day, 1970.

Firestone, Shulamith. The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution. New York: Bantam Books, 1970.

Fisher, Elizabeth. Woman’s Creation: Sexual Evolution and the Shaping of Society. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1979.

Foreman, Ann. Femininity as Alienation: Women and the Family in Marxism and Pyschoanalysis. London: Pluto Press, 1977.

Freud, Sigmund. Civilization and Its Discontent. Newly trans. and ed. by James Strachey. New York: W.W. Norton, 1961, 1962.

“Moses and Monotheism: Three Essays.” In Complete Psychological Works. Vol. 23. London: Hogarth Press, 1963—64.

The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Vols. 19 and 21. London: 1961 and 1964.

Fromm, Erich. The Crisis of Psychoanalysis. Greenwich, Conn.: Fawcett, 1970.

The Forgotten Language: An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales, and Myths. New York: Rinehart, 1951.

The Heart of Man: Its Genius for Good and Evil. New York: Harper & Row, 1964.

Gage, Matilda Joslyn. Women, Church and State. Perspective Press, 1980. Reprint of 1893 ed.

Geertz, Clifford. The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, 1973.

Gilbert, Sandra M., and Susan Gubar. The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination. New Haven: Yale University Press, 1984.

Gilligan, Carol. In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Gilman, Charlotte Perkins. Women and Economics. New York: Harper & Row, 1966. Reprint of 1898 ed.

Gimbutas, Marija. Goddesses and Gods of Old Europe. Berkeley: University of California Press, 1982.

Griffin, Susan. Woman and Nature: The Roaring Inside Her. New York: Harper & Row, 1978.

Hartman, Mary S., and Lois Banner (eds.). Clio’s Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women. New York: Harper & Row, 1974.

Heilbrun. Carolyn G. Toward a Recognition of Androgyny. New York: Harper & Row, 1973.

Homey, Karen. Feminine Psychology. New York: W.W. Norton, 1967.

Jaggar, Alison M. Feminist Politics and Human Nature. Sussex, Eng.: Rowman & Allanheld, 1983.

Janeway, Elizabeth. Man’s World, Woman’s Place: A Study in Social Mythology. New York: Morrow, 1971.

Powers of the Weak. New York: Knopf, 1980.

Janssen-Jurreit, Marielouise. Seximus: Über die Abtreibung der Frauenfrage. München: Fischer, 1979.

Sexism: The Male Monopoly on History and Thought. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1980.

Keller, Evelyn Fox. Reflections on Gender and Science. New Haven: Yale University Press, 1985.

Keohane, Nannerl O., Michelle Z. Rosaldo, and Barbara Gelpi (eds.). Feminist Theory: A Critique of Ideology. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Kerber, Linda. Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.

Klein, Viola. The Feminine Character: History of an Ideology. Urbana: University of Illinois Press, 1972. Reprint of 1946 ed.

Kleinbaum, Abby Wettan. The War Against the Amazons. New York: McGraw-Hill, 1983.

La Follette, Suzanne. Concerning Women. New York: Boni & Liveright, 1926.

Lakoff, Robin. Language and Woman’s Place. New York: Harper & Row, 1975.

Lerner, Gerda. The Majority Finds Its Past: Placing Women in History. New York: Oxford University Press, 1979.

Lundberg, Ferdinand, and Marynia Famham. Modem Woman: The Lost Sex. New York: Harper & Bros., 1947.

Memmi, Albert. Dominated Man: Notes Towards a Portrait. Boston: Beacon Press, 1968.

Miller, Casey, and Kate Swift. Words and Women. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1977.

Miller, Jean Baker (ed.). Psychoanalysis and Women. Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1947.

Toward a New Psychology of Women. Boston: Beacon Press, 1976.

Millett, Kate. Sexual Politics. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1969.

Mitchell, Juliet. Woman’s Estate. New York: Random House, 1971.

Morgan, Robin (ed.). Sisterhood Is Powerful: An Anthology of Writings from the Women's Liberation Movement. New York: Vintage Books, 1970.

The Anatomy of Freedom: Feminism, Physics and Global Politics. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1982.

Neuman, Erich. The Great Mother: An Analysis of the Archetype. Princeton: Princeton University Press, 1963.

Norton, Mary Beth. Liberty's Daughters: The Revolutionary Experience of American Women, 1750—1800. Boston: Little, Brown, 1980.

O'Brien, Mary. The Politics of Reproduction. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1981.

Reed, Evelyn. Woman's Evolution: From Matriarchal Clan to Patriarchal Family. New York: Pathfinder, 1975.

Rich, Adrienne. On Lies, Secrets, and Silences: Selected Prose, 1966—1978. New York: W. W. Norton, 1979.

Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution. New York: W. W. Norton, 1976.

Rowbotham, Sheila. Woman's Consciousness, Man's World. New York: Penguin, 1973.

Schur, Edwin M. Labeling Women Deviant: Gender, Stigma, and Social Control. New York: Random House, 1984.

Sherfey, Mary Jane. The Nature and Evolution of Female Sexuality. New York: Random House, 1966.

Sullivan, Harry Stack. The Interpersonal Theory of Psychiatry. New York: W. W. Norton, 1953.

Swerdlow, Amy, and Hanna Lessinger (eds.). Class, Race and Sex: The Dynamics of Control. Boston: G. K. Hall, 1983.

Thompson, Clara. On Women. New York: New American Library, 1964.

Thompson, William Irwin. The Time Falling Bodies Take To Light: Mythology, Sexuality and the Origins of Culture. New York: St. Martin's Press, 1981.

Vaerting, M. and M. The Dominant Sex. London: Allen and Unwin, 1923.

Veblen, Thorstein. The Theory of the Leisure Class (1899). New York: Mentor Books, 1962.

Weinbaum, Batya. The Curious Courtship of Women's Liberation and Socialism. Boston: South End Press, 1978.

Wilson, E. O. Sociobiology: The New Synthesis. Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1975.

Woolf, Virginia. A Room of One's Own. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1929.

Статьи

Boulding, Elise. "Public Nurturance and the Man on Horseback." In Meg Murray (ed.). Fathers, Mothers, Masters, Monsters: Essays for a Non-Sexist Future, Westport, Conn.: Westview Press, 1983, pp. 273—91.

"Women and Social Violence." International Social Science Journal, vol. 30, no. 4 (1978), 801—15.

Catalyst. Special Issue on "Feminist Thought." nos. 10—11 (Summer 1977).

Heilbrun, Carolyn. "On Reinventing Womanhood." Columbia (Fall 1979), 31—32.

Jones, Ernest. "Early Development of Female Sexuality." International Journal of Psychoanalysis, vol. 8 (1927), 459—72.

Kelly-Gadol, Joan. "The Social Relations of the Sexes: Methodological Implications of Woman's History." SIGNS, vol. 1, no. 4 (Summer 1976), 809—24.

Nochlin, Linda. “Why Have There Been No Great Women Artists?” Art News, vol. 69, no. 9 (Jan. 1971), 24—39.

Parlee, Mary Brown. Review Essay: “Psychology.” SIGNS, vol. 1, no. 1 (Autumn 1975), 119—38.

Rossi, Alice S. “A Biosocial Perspective on Parenting.” Daedalus, vol. 106, no. 2 (Spring 1977), 1—31.

Silverblatt, Irene. “Andean Women in the Inca Empire.” Feminist Studies, vol. 4, no. 3 (Oct. 1978), 37—61.

Stern, Bernard J. ЭWomen, Position of in Historical Society.Э In Encyclopedia of Social Sciences, Edwin R. Seligman (ed.), vol. 15. New York: Macmillan, 1935, pp. 442—46.

Tillion, Germaine. ЭPrehistoric Origins of the Condition of Women in ‘Civilized’ Societies,” International Social Science Journal, vol. 69, no. 4 (1977), 671—81.

Vaughter, Reesa M. Review Essay: “Psychology.” SIGNS, vol. 2, no. 1 (Autumn 1976), 120—46.

2. Антропология

Книги

Ardrey, Robert. The Territorial Imperative: A Personal Inquiry into the Animal Origins of Property and Nations. New York: Atheneum, 1966.

Childe, V. Gordon. Man Makes Himself. London: Watts, 1936.

Farb, Peter. Humankind. Boston: Houghton Mifflin, 1977.

Friedl, Ernestine. Women and Men: An Anthropologist’s View. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1975.

Goody, Jack. Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain. London: Cambridge University Press, 1976.

Hrdy, Sarah Blaffer. The Woman That Never Evolved. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

Jolly, Alison. The Evolution of Primate Behavior. New York: Macmillan, 1972.

Lee, R. B., and Irven DeVore (eds.). Man, the Hunter. Chicago: Aldine, 1968.

Leith-Ross, Sylvia. African Women: A Study of the Ibo of Nigeria. London: Routledge, 1937.

Levi-Strauss, Claude. The Elementary Structures of Kinship. Boston: Beacon Press, 1969.

Marshak, Alexander. The Roots of Civilization: The Cognitive Beginnings of Man’s First Art, Symbol and Notation. New York: McGraw-Hill, 1971.

Martin, M. Kay, and Barbara Voorhies. Female of the Species. New York: Columbia University Press, 1975.

Matthiasson, Carolyn J. Many Sisters: Women in Cross-Cultural Perspective. New York: Macmillan, 1974.

Mauss, Marcel. The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies. London: Cohen & West Ltd., 1954.

Mead, Margaret. Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World. New York: Morrow, 1949.

Sex and Temperament in Three Primitive Societies. New York: Laurel, 1971.

Morgan, Elaine. The Descent of Woman. New York: Stein and Day, 1972.

Morgan, Lewis Henry. Ancient Society. New York: World, 1963. Reprint of 1877 ed.

Murdock, George P. Our Primitive Contemporaries. New York: Macmillan, 1934.

Ortner, Sherry B., and Harriet Whitehead (eds.). Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality. New York: Cambridge University Press, 1981.

Reiter, Rayna Rapp. Toward an Anthropology of Women. New York: Monthly Review, 1978.

Rohrlich-Leavitt, Ruby (ed.). Women Cross-Culturally: Change and Challenge. Chicago: Aldine, 1975.

Rosaldo, Michelle, and Louise Lamphere. Women, Culture & Society. Stanford: Stanford University Press, 1974.

Sacks, Karen. Sisters and Wives: The Past and Future of Sexual Equality. Urbana: University of Illinois Press, 1982.

Sanday, Peggy Reeves. Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Schneider, David M., and Kathleen Gough (eds.). Matrilinial Kinship. Berkeley: University of California Press, 1962.

Tanner, Nancy Makepeace. On Becoming Human. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Tiger, L. Men in Groups. New York: Random House, 1969.

Статьи

Aaby, Peter. “Engels and Women.” Critique of Anthropology, vol. 3, nos. 9—10, (1977), 25—53.

Harris, Marvin. “Why Men Dominate Women.” Columbia, vol. 21 (Summer 1978), 9—13, 39.

Lamphere, Louise. Review Essay: “Anthropology.” SIGNS, vol. 2, no. 3 (1977), 612—27.

Lee, Richard B. “What Hunters Do for a Living, or, How To Make Out on Scarce Resources.” In Man the Hunter, eds. R. B. Lee and Irven DeVore. Chicago: Aldine, 1968, 30—48.

Meillassoux, Claude. “From Reproduction to Production: A Marxist Approach to Economic Anthropology.” Economy and Society, no. 1 (1972), 93—105.

“The Social Organisation of the Peasantry: The Economic Basis of Kinship.” Journal of Peasant Studies, vol. 1, no. 1 (1973).

Molyneux, Maxine. “Androcentrism in Marxist Anthropology.” Critique of Anthropology, vol. 3, nos. 9—10 (1977), 55—81.

Moore, John. “The Exploitation of Women in Evolutionary Perspective.” Critique of Anthropology, vol. 3, nos. 9—10 (1977), 83—100.

Murdock, George P. “Comparative Data on the Division of Labor by Sex.” Social Forces, vol. 15, nos. 1—4 (May 1937), 551—53.

Ortner, Sherry B. “The Virgin and the State.” Feminist Studies, vol. 4, no. 3 (Oct. 1978), 19—35.

Rapp, Rayna. “Review of Claude Meillassoux, ‘Femmes, Greniers et Capitaux.’“ Dialectical Anthropology, vol. 3 (1977), 317—23.

Reiter, Rayna Rapp. “The Search for Origins: Unravelling the Threads of Gender Hierarchy.” Critique of Anthropology, vol. 2, nos. 9—10 (1977), 5—24.

Rosaldo, M. Z. “The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding.” SIGNS, vol. 5, no. 3 (Spring 1980), 389—417.

Safa, H., and E. Leacock (eds.). “Development and the Sexual Division of Labor.” Special Issue, SIGNS, vol. 7, no. 2 (Winter 1981).

Sahlins, Marshall. “The Origins of Society.” Scientific American, vol. 203, no. 48 (Sept. 1960), 76—87.

Silverblatt, Irene. “Andean Women in the Inca Empire.” Feminist Studies, vol. 4, no. 3 (Oct. 1978), 37—61.

Stack, Carol, et al. Review Essay: “Anthropology.” SIGNS, vol. 1, no. 1 (Autumn 1975), 147—60.

Tanner, Nancy, and Adrienne Zihlman, “Women in Evolution, Part I: Innovation and Section in Human Origins.” SIGNS, vol. 1, no. 3 (Spring 1976), Part 1, pp. 585—608.

Tiffany, Sharon. “The Power of Matriarchal Ideas.” International Journal of Women’s Studies, vol. 5, no. 2 (1982), 138—47.

“Women, Power, and the Anthropology of Politics: A Review.” International Journal of Women’s Studies, vol. 2, no. 5 (1979), 430—42.

Wolf, Eric. “They Divide and Subdivide, and Call it Anthropology.” New York Times (Nov. 30, 1980), sect. 4, p. 9.

II. ДРЕВНИЙ БЛИЖНИЙ ВОСТОК

1. Первичные источники

Книги

Законы Хаммурапи в следующих изданиях:

Driver, G. R., and John C. Miles. The Babylonian Laws. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, vol. I, 1952; vol. II, 1955.

Kohler, J., and F. E. Peiser, Hammurabi’s Gesetz: Übersetzung, Juristische Wiedergabe, Erläuterung. Leipzig: Pfeiffer, 1904.

Meek, Theophile J. Trans. In James B. Pritchard, 1955.

Mueller, David. Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung. Wien: A. Holder, 1903.

Хеттские законы в следующих изданиях:

Friedrich, Johannes. Die Hethitischen Gesetze. Leiden: E. J. Brill, 1959, Goetze, Albrecht. Trans. In Pritchard, 1955.

Walther, Arnold. “The Hittite Code.” In J. M. Powis Smith, 1931.

Среднеассирийские законы в следующих изданиях:

Driver, G. R., and John C. Miles. The Assyrian Laws. Oxford: Clarendon Press, 1935.

Luckenbill, Daniel D., and F. W. Geers. Trans. In J. M. Powis Smith, The Origin and History of Hebrew Law. Chicago: University of Chicago Press, 1931.

Meek, Theophile. Trans. In James B. Pritchard, 1955.

Falkenstein, Adam. Archaische Texte aus Uruk. (Ausgrabungen der Deutschen Forschung in Uruk-Warka). Vol. 2, no. 111, Berlin, 1936.

“Neusumerische Gerichtsurkunden,” Bayerische Akaflemie der Wissenschaften, Phil.-historische Abteilung, Neue Folge, Heft 39, 40, 44.

Sumerische Götterlieder. Heidelberg: (Winter 1959).

Pritchard, James B. Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Princeton: Princeton University Press, 1950.

Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. 2nd ed. Trans, and annotators W. F. Albright and others. Princeton: Princeton University Press, 1955.

The Ancient Near East: Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament. Princeton: Princeton University Press, 1969.

Roemer, W. H. Frauenbriefe über Religion, Politik und Privatleben in Mari. Untersuchungen zu G. Dossin, Archives Royales de Mari X, Paris, 1967. Neukirchen-Venuyn: Butzon & Bercker Kevelaer, 1971.

Singh, Purushottam. Neolithic Cultures of Western Asia. London: Seminar Press, 1974.

Steible, H. Altsumerische Bau- und Weihinschriften. 2 vols. Wiesbaden: Franz Steiner, 1982.

Wolkenstein, Diane, and Samuel Noah Kramer. Inanna: Queen of Heaven and Earth: Her Stories and Hymns from Sumer. New York: Harper & Row, 1983.

Zimmern, Heinrich. “Babylonische Hymnen und Gebete in Auswahl.” Der alte Orient. 7 Jahrgang, Heft 3, pp. 1—3 2. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1905.

Статьи

Angel, Lawrence. “Neolithic Skeletons from Catal Hüyük.” Anatolian Studies, vol. 21 (1971), 77—98.

Dietz, Otto Edzard. “Sumerische Rechtsurkunden des 3. Jahrtausends, aus der Zeit vor der III. Dynastie von Ur.” Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, Abhandlungen, Neue Folge, Heft 67. München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1968.

Ebeling, Erich. “Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion.” Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft (E. V.), 1918, I, 23. Jahrgang. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1918, pp. 1—70.

Parker B. “The Nimrud Tablets, 1952—Business Documents.” Iraq, vol. 16 (1954), 29—58.

Отчёты

Mellaart, James. “Excavations at Catal Hüyük: 1963, Third Preliminary Report.” Anatolian Studies, vol. 14 (1964), 39—120.

“Excavations at Catal Hüyük: 1965, Fourth Preliminary Report.” Anatolian Studies, vol. 16 (1966), 165—192.

2. Справочные материалы

Книги

The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Chicago: Oriental Institute; and Gluckstadt: J. J. Augustin, 1968.

Cotterell, Arthur. The Encyclopedia of Ancient Civilizations. New York: Mayflower Books, 1980.

Ebeling, Erich, and Bruno Meissner. Reallexicon der Assyriologie. 6 vols. Berlin & Leipzig: De Gruyter, 1932.

Ebert, Max. Reallexicon der Vorgeschichte. vol. 4, (erste Hälfte). Berlin: De Gruyter, 1926.

Edwards, I. E. S. et al (eds.). The Cambridge Ancient History, vol. 1, pt. 1: Prolegomena and Prehistory. 3rd ed. Cambridge, 1970.

vol. 1, pt. 2: Early History of the Middle East. 1971.

vol. 2, pt. 1: The Middle East and the Aegean Region, c. 1800—1380 B.C. 1973.

vol. 2, pt. 2: The Middle East and the Aegean Region, c. 1380—1000 B.C., 1975.

Landsberger, Benno, E. Reiner, and M. Civil, (eds.). Materials for the Sumerian Lexicon (MSL). vol. 12. Rome: Pontifical Bibilical Institute, 1969.

3. Вторичные источники

Книги

Adams, Robert McCormick. The Evolution of Urban Society. Chicago: Aldine, 1966.

Heartland of the Cities: Surveys of Ancient Settlement and Land Use on the Central Flood Plain of the Euphrates. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Andrae, Walter. Die archaischen Ishtar-Tempel in Assur. Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft. No. 39, Leipzig, 1922.

Batto, Bernard Frank. Studies on Women at Mari. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.

Bin-Nun, Shoshana R. The Tawananna in the Hittite Kingdom. Heidelberg: Carl Winter, 1975.

Bottero, Jean, Elena Cassin, and Jean Vercoutter (eds.). Near East: The Early Civilizations. London: Weidenfeld and Nicolson, 1967.

Chiera, Edward. They Wrote on Clay. Chicago: University of Chicago Press, 1938.

Contenau, Georges. Everyday Life in Babylon and Assyria. London: Edward Arnold Ltd., 1954.

Darlington, C. D. The Evolution of Man and Society. New York: Simon & Schuster, 1969.

Deetz, James. Invitation to Archaeology. Garden City, N.Y.: Natural History Press, 1967.

Deimel, P. Anton. Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorganger. Roma: Pontificio Instituto Biblico, 1931.

Diakonoff, I. M. (ed.). Ancient Mesopotamia: Socio-economic History, A Collection of Studies by Soviet Scholars. Moscow: Nauka Publishing House, 1969.

Driver, G. R. Canaanite Myths and Legends. Edinburgh: T & T Clark, 1956.

Frankfort, Henri, et al. Before Philosophy, Baltimore: Penguin Books, 1963.

Frankfort, Henri, John A. Wilson, Thorkild Jacobsen, and William A. Irwin. The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East. Chicago: University of Chicago Press, 1946.

Gadd, C. J. Teachers and Students in the Oldest Schools. London, 1956.

Glubok, Shirley, (ed.). Discovering the Royal Tombs at Ur. London: Macmillan, 1969.

Hallo, William W., and J. J. A. van Dijk. The Exaltation of Inanna. New Haven: Yale University Press, 1968.

Harris, Rivkah. Ancient Sippar: A Demographic Study of an Old Babylonian City (1894—1595 B.C.). Istanbul: Historisch-Archeologisch Instituut, 1975.

Hawkes, Jacquetta, and Sir Leonard Woolley. History of Mankind. Vol. I, Prehistory and the Beginnings of Civilization. New York: Harper & Row, 1963.

Jacobsen, Thorkild. The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion. New Haven: Yale University Press, 1976.

Toward the Image of Tammuz and Other Essays on Mesopotamian History and Culture. Ed. William L. Moran. Cambridge: Harvard University Press, 1970.

James, Edwin O. The Cult of the Mother-Goddess: An Archaeological and Documentary Study. London: Thames & Hudson, 1959.

Myth and Ritual in the Ancient Near East. London: Thames & Hudson, 1958.

Jastrow, Morris. The Civilization of Babylon and Assyria. Philadelphia: Lippincott, 1915.

Jayne, Walter A., M.D. The Healing Gods of Ancient Civilizations, New Haven: Yale University Press, 1925.

Jeremias, Alfred. Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. Berlin: De Gruyter, 1929.

Koschaker, Paul. Quellenkritische Untersuchungen zu den altassyrischen Gesetzen. Leipzig: J. C. Hinrich, 1921.

Rechtsvergleichende Studien zur Gesetzgebung Hammurapis, Konigs von Babylon. Leipzig: Veit & Co., 1917.

Kraeling, Carl H., and Robert McC. Adams. City Invincible: A Symposium on Urbanization and Cultural Development in the Ancient Near East. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

Kramer, Samuel Noah. From the Tablets of Sumer. Indian Hills, Colo.: Falcon Wing Press, 1956.

History Begins at Sumer. 3rd rev. ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981.

The Sacred Marriage Rite: Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer. Bloomington: Indiana University Press, 1969.

Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C. Rev. ed. New York: Harper & Bros., 1961.

The Sumerians. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

Langdon, Stephen. Sumerian Epic of Paradise, the Flood and the Fall of Man. Philadelphia: University Museum, 1915.

Lansing, Elizabeth. The Sumerians: Inventors & Builders. London: Cassell, 1974.

Lesko, Barbara S. The Remarkable Women of Egypt. Berkeley: B. C. Scribe Publications, 1978.

MacQueen, James G. Babylon, London: Robert Hale Ltd., 1964.

Matthiae, Paolo. Ebla: An Empire Rediscovered. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981.

Meissner, Bruno. Babylonien & Assyrien. 2 vols. Heidelberg: Carl Winter, 1920.

Mellaart, James. Catal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia. New York: McGraw-Hill, 1967.

Earliest Civilizations of the Near East. New York: McGraw-Hill, 1965.

Messerschmidt, Leopold. Die Hettiter. Leipzig: J. C. Hinrich, 1902.

Ministry of Information, Government of Iran. Persepolis, Pasargadae, and ‘Naghsh-e-Rustam. Teheran: Offset Press, 1966.

Moorey, P. R. S. Ur of the Chaldees: A Revised and Updated Version of Sir Leonard Woolley’s Excavations at Ur. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982.

Murray, Margaret Alice. The Genesis of Religion. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.

Oppenheim, A. Leo. Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

Redman, Charles. The Rise of Civilization: From Early Farmers to Urban Society in the Ancient Near East. San Francisco: W. H. Freeman, 1978.

Saggs, H. W. F. The Greatness That Was Babylon. London: Sidgewick and Jackson, 1962.

Schmandt-Besserat, Denise, (ed.). The Legacy of Sumer; Invited Lectures on the Middle East at the University of Texas at Austin. Malibu, Calif.: Undena Publications, 1976.

Schmandt-Besserat, Denise, and S. M. Alexander. The First Civilization: The Legacy of Sumer. Austin: University of Texas Press, 1975.

Schreier, Josephine. Göttinnen: Ihr Einfluss von der Urzeit bis zur Gegenwart. München: C. Verlag Frauenoffensive, 1977.

Service, Elman, Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution. New York: W.W. Norton, 1975.

Todd, Ian, Catal Hüyük in Perspective. Menlo Park: Cummings Publishing Co., 1976.

Welskopf, Elizabeth. Die Produktionsverhältnisse im alten Orient und in der grieschischromischen Antike. Berlin: Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1957.

Widengren, G. The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion. Uppsala Universitets Arsskrift, no. 4, 1951.

Winckler, Hugo. Himmels-und Weltenbild der Babylonier. Leipzig: J. C. Hinrich, 1901.

Woolley, C. Leonard. The Sumerians. Oxford: Clarendon Press, 1928.

Woolley, Sir Charles Leonard. Excavations at Ur: A Record of Twelve Years' Work. London: Ernest Benn Ltd., 1954.

Статьи

Albenda, Pauline. "Western Asiatic Women in the Stone Age: Their Image Revealed." Biblical Archaeologist, vol. 46, no. 2 (Spring 1983), 82—88.

Barstow, Anne. "The Uses of Archeology for Women's History: James Mellaart's Work on the Neolithic Goddess at Catal Hüyük." Feminist Studies, vol. 4, no. 3 (Oct. 1978), 7—18.

Bottero, Jean. "La Femme dans la Mesopotamie ancienne." chap. 1, In Historie mondiale de la femme, Ed. Pierre Grimal. Paris: Nouvelle Librarie de France, 1965.

Carneiro, Robert. "A Theory of the Origin of the State." Science, vol. 169, no. 3947 (Aug. 1970), 733—35.

Cassin, Elena. "Pouvoirs de la femme et structures familiales." Revue d'Assyriologie et d'Archeologie Orientate, vol. 63, no. 2 (1969), 121—48.

Diakonoff, Igor M. "Socio-economic Classes in Babylonia and the Babylonian Concept of Social Stratification." In Dietz, Otto Edzard, Gesellschaftsklassen im alten Zweistromland und in den angrenzenden Gebieten—XVIII Recontre Assyriologique Internationale, München, 29 Juni bis 3 Juli 1970. München, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Abhandlungen, Neue Folge, Heft 75, 1972.

Diamond, A.S., "An Eye for an Eye." Iraq, vol. 19, pt. 2 (Autumn 1957), 151—55.

Dougherty, Raymond Philip. "The Shirkutu of Babylonian Deities." Yale Oriental Series, vol. 5, pt. 2. New Haven: Yale University Press, 1923.

Durand, Jean-Marie. "Trois Etudes sur Mari." Mari: Annales de Recherches Interdisciplinaires, vol. 3 (1904), 127—72.

Ebeling, Erich. "Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion." Mitteilungen der vorderasiatischen Geseltschaft (E. V.), 1918, I, 23 Jahrgang. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1918, pp. 1—70.

Finkelstein, J. J. "Sex Offenses in Babylonian Laws." Journal of the American Oriental Society, vol. 86 (1966), 355—372.

"Subartu and Subarians in Old Babylonian Sources." Journal of Cuneiform Studies, vol. 9 (1955), 1—7.

Fried, Morton. "On the Evolution of Social Stratification and the State." In Stanley Diamond (ed.). Culture and History. New York: Columbia University Press, 1960.

Gadd, C. J. "Some Contributions to the Gilgamesh Epic." Iraq, vol. 28, pt. 2 (Autumn 1966), 105—21.

Gordon, Cyrus H. "The Status of Women Reflected in the Nuzi Tablets." Zeitschrift für Assyriologie, Neue Folge, Band IX (1936), 147—69.

Greengus, Samuel. "The Old Babylonian Marriage Contract." Journal of the American Oriental Society, vol. 89 (1969), 505—32.

Grosz, K. "Dowry and Bride Price in Nuzi." In Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians. Ed. David I. Owen and Martha A. Morrison. Winona Lake, Ind: Eisenbrauns, 1981, pp. 161—82.

Harris, Rivkah. “Biographical Notes on the Naditu Women of Sippur.” Journal of Cuneiform Studies, vol. 16 (1962), 1—12.

Jacobsen, Thorkild. “Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia.” Journal of Near Eastern Studies, vol. 2, no. 3 (July 1943).

Justus, Carol F. “Indo-Europeanization of Myth and Syntax in Anatolian Hittite: Dating of Texts As an Index.” Journal of Indo-European Studies, vol. 2 (1983), 59—103.

Koschaker, Paul. “Fratriarchat, Hausgemeinschaft und Mutterrecht in Keilschriftrechten.” Zeitschrift für Assyriologie, Neue Folge, Band 7 (Band 41) Berlin and Leipzig, (1939), 1—89.

Kramer, Samuel Noah. “The Weeping Goddess: Sumerian Prototypes of the Mater Dolorosa.” Biblical Archaeologist, vol. 46, no. 2 (Spring 1983), 60—80.

Kraus, F. R. “Le Role des temples depuis la troisieme dynastie d’Ur jusqu’a la premiere Dynastie de Babylone.” Cahiers d’ Histoire Mondiale, vol. 1, no. 3 (Jan. 1954), 518—45.

La Fay, Howard. “Ebla: Splendor of an Unknown Empire.” National Geographic, vol. 154, no. 6. (Dec. 1978).

Lambert, W. G. “Morals in Ancient Mesopotamia.” Vooraziatisch Egypt Genootschap “Ex Oriente Lux” Jaarbericht, no. 15 (1957—58), 184—96.

Leacock, Eleanor. “Women in Egalitarian Societies.” In Renate Bridenthal and Claudia Koonz. Becoming Visible, pp. 11—35.

Maekawa, Kunio. “The Development of the E-MI in Lagash during the Early Dynastic III.” Mesopotamia, vols. 8—9 (1973—74), 77—144.

Meissner, Bruno. “Aus dem altbabylonischen Recht.” Der alte Orient, Jahrgang 7, Heft 1. Leipzig: J. C. Hinrich, 1905, pp. 3—32.

Millard, Alan R. “In Praise of Ancient Scribes.” Biblical Archaeologist, vol. 45, no. 3 (Summer 1982).

Morrison, Martha A. “The Family of Silva Tesub marsarr.” Journal of Cuneiform Studies, vol. 31, no. 1 (Jan. 1979), 3—29.

Oppenheim, A. Leo. “The Golden Garments of the Gods.” Journal of Near Eastern Studies, vol. 8 (1949).

“A Note on the Scribes of Mesopotamia.” Studies in Honor of Benno Landsberger on His 75th Birthday, April 25, 1965. Chicago: University of Chicago Press, 1965.

“‘Siege-Documents’ from Nippur.” Iraq, vol. 17 (1955), pages 69—89.

Perlman, Alice, and Polly Perlman. “Women’s Power in the Ancient World.” Women’s Caucus, Religious Studies, vol. 3 (Summer 1975), 4—6.

Postgate, J. N. “On Some Assyrian Ladies.” Iraq, vol. 41 (1979), 89—103.

Rapp, Rayna. “Women, Religion and Archaic Civilizations.” Feminist Studies, vol. 4, no. 3 (Oct. 1978), 1—6.

Renger, Johannes. “Untersuchungen zum Priestertum in der altbabylonischen Zeit.” Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archeologie, Neue Folge, Band 24. Berlin: De Gruyter, 1967, 1. Teil, 110—88.

Rohrlich, Ruby. “State Formation in Sumer and the Subjugation of Women.” Feminist Studies, vol. 6, no. 1 (Spring 1980), pp. 76—102.

Rorhlich-Leavitt, Ruby. “Women in Transition: Crete and Sumer,” in Bridenthal and Koonz, Becoming Visible, pp. 36—59.

Rowton, M. B. “Urban Autonomy in a Nomadic Environment.” Journal of Near Eastern Studies, vol. 32 (1973), 201—15.

Saporetti, Claudio. “The Status of Women in the Middle Assyrian Period.” In Monographs on the Ancient Near East, vol. 2, no. 1. Malibu, Calif.: Undena Publ., 1979.

Sasson, Jack M. “Biographical Notices on Some Royal Ladies from Mari.” Journal of Cuneiform Studies, vol. 25, no. 2 (Jan. 1973), 59—104.

“Thoughts of Zimri-Lim.” Biblical Archaeologist, vol. 47, no. 2 (June 1984), 111— 20.

Schmandt-Besserat, Denise. “Decipherment of the Earliest Tablets.” Science, vol. 211 (16 Jan. 1981), 283—85.

“The Envelopes That Bear the First Writing.” Technology and Culture, vol. 21, no. 3 (1980), 357—85.

Seibert, Ilse. “Hirt-Herde-König.” Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft, no. 53. Berlin: Akademie Verlag, 1969.

Wright, Henry T., and Gregory A. Johnson. “Population, Exchange, and Early State Formation in Southwestern Iran.” American Anthropologist, vol. 77, no. 2 (Spring 1975), 267—89.

Yoffee, Norman. “The Economic Role of the Crown in the Old Babylonian Period.” Bibliotheca Mesopotamia. Ed. G. Bucellati, vol. 5 Malibu, Calif.: Undena Publ., 1977.

III. РАБСТВО

Книги

Bakir, Abd el-Mohsen. Slavery in Pharaonic Egypt. Cairo, 1952.

Davis, David Brion. The Problem of Slavery in the Age of Revolution, 1770—1823. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1975.

The Problem of Slavery in Western Culture. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1966.

Degler, Carl. Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States. New York: Macmillan, 1971.

Finley, Moses I. Aspects of Antiquity. London: Chatto & Windus, 1968.

Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies. Cambridge: Heffer & Sons, 1960.

Genovese, Eugene D. Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made. New York: Pantheon, 1974.

Greenidge, Charles W. W. Slavery. London: Allen & Unwin, 1958.

Jordan, Winthrop D. White Over Black: American Attitudes Toward the Negro, 1550—1812. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1968.

Klein, Herbert S. Slavery in the Americas: A Comparative Study of Virginia and Cuba. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

Mendelsohn, Isaac. Legal Aspects of Slavery in Babylonia, Assyria and Palestine: A Comparative Study, 3000—500 B.C. Williamsport, Pa.: The Bayard Press, 1932.

Slavery in the Ancient Near East. New York: Oxford University Press, 1949.

Miers, Suzanne, and Igor Kopytoff (eds.). Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives. Madison: University of Wisconsin Press, 1977.

Myrdal, Gunnar. American Dilemma: The Negro Problem and Modem Democracy. New York: Harper & Row, 1944.

Patterson, Orlando. Slavery and Social Death: A Comparative Study. Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Watson, James L. Asian and African Systems of Slavery. Berkeley: University of California Press, 1980.

Westerman, William L. The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity. Philadelphia: American Philosophical Society, 1955.

Wiedemann, Thomas. Greek and Roman Slavery. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981.

Winks, Robin (ed.). Slavery: A Comparative Perspective. New York: New York University Press, 1972.

Статьи

Feigin, Samuel I. “The Captives in Cuneiform Inscriptions.” American Journal of Semitic Languages and Literatures, vol. 50, no. 4 (July 1934).

Finley, Moses I. “Slavery.” In Encyclopedia of the Social Sciences. Vol. 14. New York: Macmillan and the Free Press, 1968, pp. 307—18.

Gelb, I. J. “Prisoners of War in Early Mesopotamia.” Journal of Near Eastern Studies, vol. 32 (1973), 70—98.

Harris, Rivkah. “Notes on the Slave Names of Old Babylonian Sippar.” Journal of Cuneiform Studies, vol. 29, no. 1 (Jan. 1977), 46—51.

Pulleyblank, E. G. “The Origins and Nature of Chattel Slavery in China.” Journal of Economic and Social History of the Orient, vol. 1, pt. 1 (1958), 201—5.

Siegel, Bernard. “Slavery During the 3rd Dynasty of Ur.” Memoirs of the American Anthropological Association, New Series, vol. 49, no. 1.

“Some Methodological Considerations for a Comparative Study of Slavery.” American Anthropologist, New Series, vol. 47, no. 2 (April—June 1945), 357—92.

“Slavery, Serfdom and Forced Labor.” In New Encyclopaedia Britannica. 15th ed. vol. 16, (Chicago, 1979), Macropaedia, pp. 853—66.

Wilbur, C. Martin. “Slavery in China during the Former Han Dynasty, 206 B.C.—A.D. 25.” Publications of Field Museum of National History, Anthropological Series, vol. 34 (15 Jan. 1943).

IV. ПРОСТИТУЦИЯ

Книги

Bloch, Iwan. Die Prostitution. Vol. 1. Berlin: L. Marcies, 1912.

Bullough, Vern L. Sex, Society and History. New York: Science History Publications, 1976.

Bullough, Vern L., and Bonnie Bullough, The History of Prostitution: An Illustrated Social History. New York: Crown, 1978.

Henriques, Fernando. Prostitution and Society. Vol. 1. London: MacGibbon and Kee, 1962.

Stews and Strumpets: A Survey of Prostitution. London: MacGibbon and Kee, 1961.

La Croix, Paul. History of Prostitution, Chicago: Pascal Covici, 1926.

Sanger, William W. A History of Prostitution. 1858; rpt. New York: Medical Publishing Co., 1898.

Статьи

Ebert, Max, “Prostitution.” In Reallexicon der Vorgeschichte, Vol. V, erste Halfte. Berlin: De Gruyter, 1926, p. 323.

May, Geoffrey. “Prostitution.” In Encyclopedia of the Social Sciences, Vol. 13, New York: Macmillan, 1934, pp. 553—59.

“Prostitution.” In Encyclopedia Americana, International Edition, Vol. 22. Danbury, Conn.: Americana Corp., 1979, pp. 672—74.

“Prostitution.” In New Encyclopaedia Britannica, Vol. 15. Chicago: Helen Hemingway Benton Publishers, 1979, p. 76.

Справочные материалы

“Geschlechtsmoral” and “Hierodulen,” in Erich Ebeling and Bruno Meissner, Reallexicon der Assyriologie, vol. 4, Berlin: De Gruyter, 1971, pp. 223, 391—93.

V. РЕЛИГИЯ, ВЕТХИЙ ЗАВЕТ, ДРЕВНИЙ ИЗРАИЛЬ

1. Первичные источники

Книги

Calvin, John. Commentaries on the First Book of Moses called Genesis. Vol. I. Trans. John King. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1948.

Grimke, Sarah M. Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Women. Boston: Isaac Knapp, 1838.

The Holy Scriptures According to the Masoretic Text. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1917.

Sasson, Jack M. Ruth: A New Translation with a Philological Commentary and a Formalist-Folklorist Interpretation. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979.

Speght, Rachel. A Mouzell for Melastomus, the Cynical Bayter and foule-mouthed Barker against Evah’s Sex. London: Thomas Archer, 1617.

Stanton, Elizabeth Cady, and the Revising Committee. The Woman’s Bible. 1898; rpt. Seattle: Coalition Task Force on Women and Religion, 1974.

Zeigner, Oskar. Luther und die Erzvater: Auszüge aus Luther’s Auslegungen zum ersten Buch Moses mit einer theologischen Einleitung. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1962.

2. Справочные материалы

Книги

Baly, Dennis. Geography of the Bible: A Study in Historical Geography. New York: Harper & Row, 1977.

Encyclopaedia Judaica. 16 vols. Jerusalem: Keter Publishing House, 1971—72.

“Hebrew Religion.” Encyclopaedia Britannica, 11th ed., vol. XIII, New York: Encyclopaedia Britannica Co., 1910.

Harris, Rivkah. “Women in the Ancient Near East.” In The Interpreter’s Dictionary of the Bible, Supplementary Volume, ed. K. R. Crim, Nashville: Abingdon, 1976, pp. 960—63.

The Interpreter’s Dictionary of the Bible, Supplementary Volume, ed. K. R. Crim. Nashville: Abingdon, 1976.

Trible, Phyllis. “Women in the Old Testament.” In The Interpreter’s Dictionary of the Bible, Supplementary Volume, ed. K. R. Crim.

3. Вторичные источники

Книги

Albright, William Foxwell. Archaeology and the Religion of Israel. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1956.

From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1940.

Bakan, David. And They Took Themselves Wives: The Emergence of Patriarchy in Western Civilization. New York: Harper & Row, 1979.

Bewer, Julius August. The Literature of the Old Testament. New York: Columbia University Press, 1933. First ed. 1922.

Carmichael, Calum M. Women, Law, and the Genesis Traditions. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1979.

Daly, Mary. Beyond God the Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation. Boston: Beacon Press, 1973.

The Church and the Second Sex. New York: Harper & Row, 1975.

De Vaux, Roland O. Ancient Israel: Its Life and Institutions. New York: McGraw-Hill, 1961; paperback edition, 2 vols., 1965.

Driver, Samuel R. An Introduction to the Literature of the Old Testament. New York: Meridian Books, 1960.

Epstein, Louis M. Marriage Laws in the Bible and the Talmud. Cambridge: Harvard University Press, 1942.

Sex Laws and Customs in Judaism. New York: Bloch, 1948.

Freud, Sigmund. "Moses and Monotheism: Three Essays." In Complete Psychological Works, vol. 23. London: 1963—64, pp. 1—137.

Fiorenza, Elisabeth Schussler. In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. New York: Crossroads, 1983.

Goldenberg, Naomi, R. Changing of the Gods: Feminism and the End of Traditional Religions. Boston: Beacon Press, 1979.

Gottwald, Norman K. The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250—1050 B.C. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1979.

Graves, Robert. The White Goddess: A Historical Grammar of Poetic Myth (Amended and enlarged edition.) New York: Farrar, Straus and Giroux, 1983.

Graves, Robert, and Raphael Patai. Hebrew Myths: The Book of Genesis. New York: Greenwich House, 1983.

Gray, John. Near Eastern Mythology. London: Hamlyn, 1969.

Harris, Kevin. Sex, Ideology and Religion: The Representation of Women in the Bible. Totowa, N.J.: Barnes & Noble Books, 1984.

Harrison, Jane Ellen. Mythology. New York: Harcourt, Brace and World, 1963.

Hillers, Delbert R. Covenant: The History of a Biblical Idea. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969.

Hoch-Smith, Judith, and Anita Spring. Women in Ritual and Symbolic Roles. New York: Plenum Press, 1978.

James, E. O. The Ancient Gods: The History and Diffusion of Religion in the Ancient' Near East and the Eastern Mediterranean. London: Weidenfeld and Nicolson, 1960.

MacDonald, Elizabeth Mary. The Position of Women as Reflected in Semitic Codes of Law. Toronto: University of Toronto Press, 1931.

May, Herbert G., (ed.). Oxford Bible Atlas. London: Oxford University Press, 1962.

Meek, Theophile James. Hebrew Origins. New York: Harper Torchbooks, 1960.

Monro, Margaret T. Thinking About Genesis. Chicago: Henry Regnery, 1966; London: Longmans, Green, 1953.

Negev, Abraham. Archeological Encyclopedia of the Holy Land. New York: Putnam, 1972.

Ochs, Carol. Behind the Sex of God: Toward a New Consciousness—Transcending Matriarchy and Patriarchy. Boston: Beacon Press, 1977.

Ochshorn, Judith. The Female Experience and the Nature of the Divine. Bloomington: Indiana University Press, 1981.

Otwell, John. And Sarah Laughed: The Status of Women in the Old Testament. Philadelphia: Westminster Press, 1977.

Pagels, Elaine. The Gnostic Gospels. New York: Random House, 1979.

Ruether, Rosemary Radford, (ed.). Religion and Sexism: Images of Woman in the Jewish and Christian Traditions. New York: Simon Schuster, 1974.

Saggs, H. W. F. The Encounter with the Divine in Mesopotamia and Israel. London: Athlone Press, 1978.

Sarna, Nahum M. Understanding Genesis. New York: McGraw-Hill, 1966.

Smith, W. Robertson. Kinship and Marriage in Early Arabia (1903); reprint Boston: Beacon Press, n.d.

Speiser, E. A. Genesis. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1964.

Stone, Merlin. Ancient Mirrors of Womanhood. Vol. I, Our Goddess and Heroine Heritage. New York: New Sibylline Books, 1979.

When God Was a Woman. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1976.

Teubal, Savina J. Sarah the Priestess: The First Matriarch of Genesis. Athens, Ohio: Swallow Press, 1984.

Von Rad, Gerhard. Genesis: A Commentary. Philadelphia: Westminster Press, 1961. (Translation of German edition, 1956.)

Wellhausen, Julius. Prolegomena to the History of Ancient Israel. New York: Meridian Books, 1965.

Ungnad, Arthur. Die Religion der Babylonier und Assyrer. Jena: E. Diderichs, 1921.

Статьи

Farians, Elizabeth. “Phallic Worship: The Ultimate Idolatry.” In J. Plaskow and Joan Arnold (eds.). Women and Religion. Rev. ed. Missoula, Mont.: Scholars Press, American Academy of Religion, 1974.

Fox, Michael V. “The Sign of the Covenant: Circumcision in the Light of the Priestly ‘ôt’ Etiologies.” La Revue Biblique, vol. 81 (1974), 557—96.

Freedman, R. David. “Woman, a Power Equal to Man.” Biblical Archaeology Review, vol. 9, no. 1 (Jan./Feb. 1983), 56—58.

Frymer-Kensky, Tikya. “Patriarchal Family Relationships and Near Eastern Law.” Biblical Archaeologist, vol. 44, no. 4 (Fall 1981), 209—14.

Greenberg, Moshe. “Another Look at Rachel’s Theft of the Teraphim” Journal of Biblical Literature, vol. 81 (1962), 239—48.

Horowitz, Maryanne Cline. “The Image of God in Man—Is Woman Included?” Harvard Theological Review, vol. 72, nos. 3—4 (July-Oct. 1979), 175—206.

Kikawada, I. M. “Two Notes on Eve.” Journal of Biblical Literature, vol. 91 (1972), 33—37.

Lemaire, Andre. “Mari, the Bible, and the Northwest Semitic World.” Biblical Archaeoogist, vol. 47, no. 2 (June 1984), 101—8.

“Who or What Was Yahweh’s Asherah? Startling New Inscriptions from Two Different Sites Reopen the Debate about the Meaning of Asherah,” Biblical Archaeology, vol. 10, no. 6 (Nov./Dec. 1984), 42—52.

Malamat, A. “Mari and the Bible: Some Patterns of Tribal Organization and Institutions.” Journal of the American Oriental Society, vol. 82, no. 2 (April-June 1962), 143—49.

Mendenhall, G. “Ancient Oriental and Biblical Law.” Biblical Archaeologist, vol. 17 (1954), 26—46.

Mendenhall, G. E. “Covenant Forms in Israelite Tradition.” Biblical Archaeologist, vol. 17 (1954), 50—76.

Meyers, Carol. “The Roots of Restriction: Women in Early Israel.” Biblical Archaeologist, vol. 41, no. 3 (Sept. 1973), 91—103.

Meyers, Eric M. “The Bible and Archaeology.” Biblical Archaeologist, vol. 47, no. 1 (March 1984), 3 6—40.

Morrison, Martha A. “The Jacobs and Laban Narratives in Light of Near Eastern Sources.” Biblical Archaeologist, vol. 46, no. 3 (Summer 1983), 155—64.

Pardee, Dennis, and Jonathan Glass. “Literary Sources for the History of Palestine and Syria: The Mari Archives.” Biblical Archaeologist, vol. 47, no. 2 (June 1984), 88— 100.

Segel, M. H. “The Religion of Israel Before Sinai.” Jewish Quarterly Review, vol. 52 (1961—62), 41—68.

Speiser, E. A. “The Biblical Idea of History in Its Common Near Eastern Setting.” Israel Exploration journal, vol. 7, no. 4 (1957), 201—16.

“3000 Years of Bible Study.” The Centennial Review, vol. 41 (I960), 206—22.

Tadmor, Miriam. “Female Cult Figurines in Late Canaan and Early Israel: Archeological Evidence.” In Tomoo Ishida (ed.) Studies in the Period of David and Solomon and other Essays. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1982, pp. 139—73.

Trible, Phyllis. “The Creation of a Feminist Theology.” New York Times Book Review, vol. 88 (May 1, 1983), 28—29.

“Depatriarchalizing in Biblical Interpretation.” Journal of the American Academy of Religion, vol. 41, no. 1 (March 1973), 30—48.

VI. ДРЕВНЯЯ ГРЕЦИЯ

1. Первичные источники

Книги

Aristotle, Politica. Benjamin Jowett (trans.). The Works of Aristotle, W. D. Ross (ed.). Oxford: Clarendon Press, 1921.

Plato, The Republic. Benjamin Jowett (trans.). New York: Random House, n.d.

The Iliad of Homer. Richmond Lattimore (trans.). Chicago: University of Chicago Press, 1937.

The Odyssey of Homer. Richmond Lattimore (trans.). London: Macmillan, 1975.

Euripides. Robert W. Cirrigan (trans.). New York: Dell, 1965.

Lefkowitz, Mary R., and Maureen B. Fant. Women's Life in Greece and Rome: A Sourcebook in Translation. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1982.

Herodotus, Historia. Trans. A. D. Godley. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1920.

The Odyssey of Homer. S. H. Butcher (trans.). London: Macmillan, 1917.

The Works of Aristotle J. A. Smith and W. D. Ross, (trans.). Oxford: Clarendon Press, 1912.

Thucydides, History of Peloponnesian War. 4 vols. Translated by Charles F. Smith. Cambridge: Harvard University Press, 1920.

2. Вторичные источники

Книги

Bruns, Ivo, Frauenemanzipation in Athen, ein Beitrag zur attischen Kulturgeschichte des fünften und vierten Jahrhunderts. Kiliae: Libraria Academica, 1900.

Ehrenberg, Victor. From Solon to Socrates: Greek History and Civilization During the 6th and 5th Centuries B.C. London: Methuen, 1973.

The People of Aristophanes: A Sociology of Old Attic Comedy. Oxford: Basil Blackwell, 1951.

Foley, Helen, ed. Reflections of Women in Antiquity. New York: Gordon & Breach Science Publications, 1981.

Graves, Robert. The Greek Myths. 2 vols. New York: George Braziller, 1959.

Humphreys, S. C. The Family, Women and Death: Comparative Studies. London: Routledge & Kegan Paul, 1983.

Marrou, H. I. A History of Education in Antiquity. New York: 1956.

McNeill, William H. The Rise of the West: A History of the Human Community. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

Peradotto, J., and J. P. Sullivan. Women in the Ancient World: The Arethusa Papers. Albany: S.U.N.Y. Press, 1984.

Pomeroy, Sarah B. Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity. New York: Schocken, 1975.

Sealey, Raphael. A History of the Greek City States: 700—338 B.C. Berkeley: University of California Press, 1976.

Selfman, Charles. Women in Antiquity. London: Thames & Hudson, 1936.

Shorey, Paul. What Plato Said. Chicago: University of Chicago Press, 1933.

Taylor, Alfred E. Plato: The Man and His Work. London: Methuen, 1926.

Thomson, George. Aeschylus and Athens: A Study in the Social Origins of Drama. London: Lawrence and Wishart, 1941.

Winspear, Alban D. Genesis of Plato's Thought. New York: Dryden, 1940. Reprinted by Russell & Russell.

Статьи

Arthur, Marylin B. "Origins of the Western Attitude Toward Women." In John Peradatto and J. P. Sullivan (eds.), Women in the Ancient World: The Arethusa Papers (Albany, 1984), pp. 3 1—37.

Dover, K. J. “Classical Greek Attitudes to Sexual Behavior.” Arethusa, vol. 6, no. 1 (1973), 59—73.

Gomme, A. M. “The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Centuries.” Classical Philology, vol. 20, no. 1 (Jan. 1925), 1—25.

Havelock, Christine Mitchell. “Mourners on Greek Vases: Remarks on the Social History of Women.” In The Greek Vases: Papers based on lectures presented to a symposium at Hudson Valley Community College at Troy, New York, in April of 1979, ed. Stephen L. Hyatt. Latham, N.Y.: Hudson-Mohawk Association of Colleges and Universities, 1981, pp. 103—18.

Horowitz, Maryanne Cline. “Aristotle and Woman.” Journal of the History of Biology, vol. 9, no. 2 (Fall 1976), 183—213.

Pomeroy, Sarah B. “Selected Bibliography on Women in Antiquity.” Arethusa, vol. 6 (1973), 127—57.

Richter, Donald. “The Position of Women in Classical Athens.” Classical journal, vol. 67, no. 1 (1971), 1—8

Warren, Larissa Bonfante. “The Women of Etruria.” Arethusa, vol. 6, no. 1 (Spring 1973), 91—11.

Zeitlin, Froma I. “Travesties of Gender and Genre in Aristophanes’ Thesomorporiazousae.” In Reflections of Women in Antiquity, ed. Helene Foley, New York: Gordon & Breach Science Publications, 1981.

VII. ИСКУССТВО

Книги

Akurgal, Ekrem. The Art of the Hittites. New York: Harry N. Abrams, 1962.

Amiet, Pierre. Art of the Ancient Near East. New York: Harry N. Abrams, 1980.

Bittel, Kurt. Die Hethiter: die Kunst Anatolieris von Ende des 3 bis zum Anfang des 1. Jahrtausends, vor Christus. Munchen: Beck, 1976.

Broude, Norma, and Mary D. Garrard. Feminism and Art History: Questioning the Litany. New York: Harper & Row, 1982.

Goldscheider, Ludwig. Michelangelo. London: Phaidon, 1959.

Moortgat, Anton. Die Kunst des alten Mesopotamien; Die klassiche Kunst Vorderasiens. 2 vols. Koln: Dumont, 1982 & 1984.

Parrot, Andre. Sumer: The Dawn of Art. New York: Golden Press, 1961.

Seibert, Ilse. Woman in Ancient Near East. Leipzig: Edition Leipzig, 1974.

Strommenger, E., and M. Hirmer. The Art of Mesopotamia. London: Thames & Hudson, 1964.

Strommenger, Eva. 5000 Years of Mesopotamian Art. New York: Harry N. Abrams, 1962.